HEGEL

ISTORIA FILOZOFIEI

VOL. II

PRELEGERI
DE
ISTORIE A FILOZOFIEI

Volumul al II-lea

Coperta de *Eugen Stoian*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Volumul al II-lea

Traducere de

D. D. ROȘCA

MEMBRU CORESFONDENT AL ACADEMIEI R.P.R.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
1964

Cele două volume ale traducerii lucrării *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Prelegeri de istorie a filozofiei) corespund textului lui G. W. F. Hegel din volumele XIII (1833), XIV (1833) şi XV (1836) ale ediţiei elevilor săi (a cărei paginaţie s-a avut în vedere la ediţia de faţă), respectiv din volumele XVII, XVIII şi XIX ale ediţiei jubiliare (Hermann Glockner).

La traducere s-a folosit ediţia Glockner.

Confruntarea traducerii a fost făcută de
VIRGIL BOGDAN şi CONSTANTIN FLORU

ISTORIA FILOZOFIEI

PARTEA ÎNTÎI

FILOZOFIA ELENĂ

(continuare)

Perioada a II-a

DOGMATISM ŞI SCEPTICISM

În cuprinsul acestei a doua perioade, care premerge filo- 423
zofiei alexandrine, trebuie să considerăm d o g m a t i s m u l şi s c e p t i c i s m u l: dogmatismul care se împarte în cele două filozofii, cea stoică şi cea epicuriană, şi al treilea moment, care le este comun acestor două, dar care este totuşi cealaltă poziție ce li se opune, adică scepticismul. Trecem peste succesorii lui Aristotel şi peste răspîndirea filozofiei peripatetice, cu toate că un Teofrast, un Straton au fost bărbați celebri. Ea nu mai prezintă interes, şi mai tîrziu a şi devenit mai mult o filozofie populară, după cum, ca filozofie propriu-zis speculativă, ea şi trebuia să coincidă în măsura cea mai mare cu realitatea. Academia o vom trata împreună cu scepticismul.

Am văzut la sfîrşitul perioadei precedente conştiința ideii sau a universalului, care este în sine scop, — conştiința unui principiu, universal desigur, dar în acelaşi timp determinat în sine, care, prin aceasta, este capabil să subsumeze particularul şi să fie aplicat la acesta. Această relație a aplicării gene- 424
ralului la particular este aici dominantă, deoarece gîndul de a dezvolta particularizarea totalității din însuşi generalul încă nu există. În aceasta însă rezidă nevoia de sistem şi de sistematizare: anume, un principiu unic trebuie să fie aplicat cu consecvență la particular, aşa încît adevărul a tot ce e particular să fie cunoscut potrivit acestui principiu. Acest procedeu dă aşa-numitul dogmatism. Dar problema principală este acum

aceea a c r i t e r i u l u i. Grandoarea speculativă a lui Platon şi Aristotel nu mai este prezentă, avem mai curînd o filozofie a intelectului. Principiul este abstract şi deci e principiu al intelectului. În legătură cu această împrejurare, sarcina filozofiei se determină ca problemă a criteriului adevărului, adică — dat fiind că adevărul este acordul dintre gîndire şi realitate, sau mai curînd identitatea conceptului, ca ceea ce e subiectiv, cu ceea ce este obiectiv — sarcina filozofiei este găsirea unui principiu al aprecierii acestui acord. Această problemă este identică cu aceea a stabilirii unui principiu. Adevărul este concret, nu abstract. Prin ce este recunoscut adevărul, apreciat ca adevărat (κρίνειν)? Astfel, criteriu şi principiu este unul şi acelaşi lucru. Dar această problemă a fost rezolvată numai în chip formal şi dogmatic. De aceea a apărut îndată dialectica scepticismului, — recunoaşterea unilateralităţii acestui principiu şi deci recunoaşterea acestui principiu în general ca principiu dogmatic. În toate numeroasele şcoli socratice, interesul principal îl prezintă două determinări; u n a dintre acestea este criteriul, un principiu din care trebuie determinat totul şi din care totul să poată fi apreciat — un principiu general pentru sine, un principiu care să fie totodată şi principiul determinant al particularului. Noi am avut deja mai înainte astfel de principii abstracte : de exemplu, fiinţa pură, — adică există numai fiinţa pură, iar particularul, care începe cu negaţia, cu diferenţierea de altceva, nu există, este afirmat ca neexistent. Însă nevoia menţionată este, dimpotrivă, îndreptată spre un universal care să fie în acelaşi timp determinarea particularului către un universal care trebuie să se afle în particular, astfel încît acesta să nu fie lăsat la o parte, ci să fie considerat ca determinat prin universal.

O altă urmare a acestei filozofări a fost faptul că, fiind formal, principiul era subiectiv şi astfel el a primit semnificaţia esenţială a subiectivităţii c o n ş t i i n ţ e i d e s i n e. Din cauza receptării formale, exterioare a diversităţii în general, punctul cel mai înalt, în care gîndul se găseşte în modul său cel mai determinat, este conştiinţa de sine. Tuturor acestor filozofii le este proprie ca principiu raportarea pură a conştiinţei de sine la sine. Ideea se găseşte satisfăcută numai în această conştiinţă de sine; ca în formalismul intelectului, al aşa-zisei filozofii de astăzi, împlinirea lui, concretul, era căutată în afectivitatea subiectivă, în sentimentul interior, în credinţă. Natura şi lumea politică sînt şi ele concrete, dar sînt un concret

exterior; însă propriul nostru concret nu este în ideea generală, determinată, ci numai în propria conștiință de sine, în ceea ce e al nostru. A doua determinare dominantă este aceea a înțeleptului. Problema principală era: cine este înțelept? Ce face înțeleptul? Nu numai νοῦς, ci totul trebuie să fie ceva gîndit, adică să fie, ca subiectiv, gîndul meu. Prin ce este ceva un ce gîndit? — În forma identității formale cu sine. — Ce este în sine un atare ce gîndit, el însuși obiectiv? — Gîndirea. Gîndirea criteriului, a principiului unic, în realitatea ei nemijlocită este subiectul în sine; gîndirea și cel ce gîndește sînt nemijlocit legați împreună. Principiul acestei filozofii nu este obiectiv, ci dogmatic, se bazează pe impulsul conștiinței de sine de a se satisface. Astfel subiectul este acela de care trebuie să se aibă grijă. Subiectul caută pentru sine principiul libertății sale, imperturbabilitatea în sine; el trebuie să fie conform criteriului, adică acestui principiu cu totul general, 426
— el trebuie să se înalțe la această libertate abstractă, la această independență. Conștiința de sine trăiește în singurătatea gîndirii sale și își găsește aici împăcarea. Acestea sînt deci interesele fundamentale, determinările fundamentale în filozofiile ce urmează. Sarcina următoare va fi să arătăm tezele principale ale lor; dar a intra în amănunte nu este nici util, nici interesant.

Filozofia trece astfel în lumea romană. Și, cu toate că ea aparține tot grecilor și marii ei dascăli au fost totdeauna greci (filozofiile acestea au luat naștere în Grecia), totuși, cu deosebire aceste sisteme au constituit sub domnia romanilor filozofia lumii romane; lume neadecvată conștiinței de sine rațională-practice, față de care această conștiință, refulată în ea însăși, nu putea să caute raționalitatea decît în sine și numai pentru individualitatea sa singulară, — nu se putea îngriji decît de sine, întocmai ca creștinii, abstract, de mîntuirea sufletului lor. În senina lume elenă subiectul era legat mai tare de statul său, de lumea sa, era mai prezent în ele. Cînd realitatea e nefericită, omul este alungat în el însuși și trebuie să caute aici acordul care nu mai poate fi găsit în lume. Lumea romană este lumea abstractă: o singură stăpînire, un singur stăpîn peste lumea civilizată. Individualitatea popoarelor a fost oprimată; peste individ a apăsat o putere străină, un universal abstract. Într-o astfel de stare de ruptură se simțea nevoia de a căuta și găsi împăcare. După cum ceea ce era valabil era o voință abstractă — pînă și voința individuală a stăpînului

lumii era ceva abstract —, abstract a trebuit să fie şi principiul interior al gîndirii, principiu care nu produce decît conciliere formală, subiectivă. Roma a avut numai principiul stăpînirii abstracte ; astfel spiritului roman nu putea să-i con-
427 vină decît un dogmatism care era clădit pe un principiu construit de forma intelectului şi valorificat, aplicat de ea. Filozofia stă astfel în strînsă legătură cu concepţia despre lume. Lumea romană, care omora în sine individualitatea vie a popoarelor, a produs, fără îndoială, un patriotism formal şi virtutea lui, precum şi un sistem dezvoltat de drept ; dar filozofie speculativă nu putea ieşi dintr-o astfel de moarte, — doar buni avocaţi şi morala lui Tacit. Aceste filozofii au şi venit în contradicţie la romani cu vechile lor superstiţii religioase ; filozofia ia locul religiei.

Trei sînt filozofiile care apar aici : s t o i c i s m u l, e p i c u r i s m u l şi s c e p t i c i s m u l. Filozofia lui Platon s-a păstrat, se înţelege, încă pură, mai cu seamă vechea Academie ; N o u a A c a d e m i e a fuzionat complet cu scepticismul. Tot astfel mai existau încă şi pe timpul lui Cicero peripateticieni ; această filozofie peripatetică de mai tîrziu n-a rămas aristotelică, ci a devenit filozofie populară, cum o găsim la Cicero. Aristotel pornea de la un punct de plecare empiric, lua calea reflexiei proprie intelectului ; însă datele astfel obţinute el le îmbină laolaltă în focarul conceptului, şi astfel Aristotel este speculativ. Acest procedeu este propriu spiritului său, dar el n-a putut deveni metodă în felul acesta ; nefiind scos în evidenţă liber pentru sine, procedeul n-a putut deveni principiu.

Filozofia dogmatică este aceea care stabileşte un principiu determinat, un criteriu, şi numai un astfel de principiu. Cele trei principii amintite sînt însă în mod necesar : 1) P r i n c i p i u l g î n d i r i i, principiul u n i v e r s a l i t ă ţ i i însăşi, dar astfel încît să fie determinat în sine ; gîndirea este criteriul adevărului, e factorul determinant. 2) Opusul faţă de gîndire este determinatul ca atare, p r i n c i p i u l s i n g u l a r i t ă ţ i i, s i m ţ i r e a în general, percepţia, intuiţia. Acestea
428 sînt principiile filozofiei stoice şi epicuriene. Ambele aceste principii sînt unilaterale ; ca p o z i t i v e, ele au devenit ştiinţe ale intelectului. Gîndirea abstractă nu este concretă în ea însăşi. Modul determinat nu aparţine gîndirii şi el trebuie sesizat pentru sine, transformat în principiu, deoarece el are drept absolut faţă de gîndirea abstractă. Acestea sînt univer-

salul şi singularul. 3) În afară de stoicism şi de epicurism avem ca a treia poziţie scepticismul, n e g a ţ i a acestor două unilateralităţi. Ele sînt amîndouă unilaterale, acest lucru trebuie ştiut şi recunoscut; şi astfel al treilea principiu este negaţia oricărui criteriu, a oricăror principii determinate, de orice natură ar fi ele : reprezentare senzorială reflectată sau reprezentare a gîndirii, ştiinţă. Filozofia stoică a făcut principiu din gîndirea abstractă, epicurismul din senzaţie, scepticismul este comportare negativă, ba chiar negaţie activă a oricărui principiu. Primul rezultat este că nu putem cunoaşte. Noi am mai văzut aceste principii şi înainte, în filozofia cinică şi cirenaică. Cu toate că aceste principii le găsim şi la Cicero, totuşi este foarte greu să deosebeşti principiul stoicilor de acela al cinicilor şi de ceea ce constituie principiul moralei peripatetice.

Aşadar, avem de o parte principiul, criteriul; de altă parte, exigenţa ca subiectul să se conformeze acestui principiu, tocmai pentru a-şi cîştiga libertatea, n e a t î r n a r e a spiritului. Aceasta este libertatea interioară a subiectului în sine : această libertate a spiritului, această impasibilitate, această indiferenţă, imperturbabilitate, ataraxie, egalitate a spiritului în sine, pe care nimic nu o face să sufere, care nu se leagă de nimic, este ţ i n t a c o m u n ă a tuturor acestor filozofii, — oricît ne-am reprezenta de deznădăjduit scepticismul şi de vulgar epicurismul. Toate au fost filozofii. Individul era satisfăcut, rămînea de nezdruncinat, nu era determinat nici prin plăcere, nici prin durere şi nici prin alte legături; adevăraţii epicurieni 429
erau tot aşa deasupra oricărei legături particulare. Că împăcarea spiritului constă numai în indiferenţă, în libertate faţă de orice, iată poziţia comună a tuturor acestor filozofii ! — Ele sînt, fără îndoială, filozofii elene, dar transplantate în lumea romană. Acea moralitate concretă, acea tendinţă de a încorpora principiul în lume prin intermediul constituţiei de stat, ca la Platon, acea ştiinţă concretă, ca la Aristotel, dispar aici; în nefericirea lumii romane a fost şters cu mînă rece şi aspră tot ce are nobil şi frumos individualitatea spirituală. Şi, în această lume a abstracţiei, individul a trebuit să caute în chip abstract în interiorul său împăcarea pe care nu i-o da realitatea : el a fost nevoit să se refugieze în abstracţie ca gînd, în această abstracţie ca subiect existent, adică în această libertate internă a subiectului ca atare. Această filozofie este astfel pe măsura spiritului lumii romane.

A. FILOZOFIA STOICĂ

Trebuie în general să observăm referitor la filozofia stoică, ca şi cu privire la epicurism, că aceste filozofii au luat locul filozofiei cinice şi cirenaice (după cum scepticismul a luat locul Academiei), adică auadmis principiul cinismului şi cirenaismului, însă au ridicat acest principiu, folosindu-l mai mult în forma gîndirii ştiinţifice. Dar, cum în aceste filozofii, întocmai ca în cele pe care le înlocuiesc, conţinutul este fix, determinat şi conştiinţa de sine se situează pe una dintre laturile lui, această împrejurare omoară, propriu-zis, speculaţia, care nu ştie nimic de astfel de fixare, dimpotrivă o înlătură şi tratează obiectul ca pe un concept absolut, ca pe un întreg nedivizat în diferenţierea sa. De aceea de fapt în nici una din aceste două filozofii nu descoperim speculaţie veritabilă, ci numai o aplicare a principiului unilateral şi limitat. La Aristotel ideea absolută
430 se află la bază, nelimitată, nu e pusă, în cuprinsul unui mod determinat, cu o diferenţă ; lipsa lui este numai lipsa pe care o are realizarea, anume, aceea de a nu fi îmbinată într-un concept unic. Aici, în aceste filozofii, conceptul unic este pus ca esenţă şi totul este r a p o r t a t la el, avem deci raportarea c e r u t ă, dar cel î n c a r e totul devine una nu este unitatea adevărată (*das Wahrhafte*). La Aristotel fiecare individualitate este considerată, în determinaţia ei, în mod absolut, separată de celelalte ; aici, în această filozofie, inşii sînt priviţi esenţial în raportare, nu absolut, dar nu în sine şi pentru sine. Deoarece astfel individualul nu este considerat în chip absolut, ci numai relativ, tocmai prin aceasta de fapt ansamblul realizării nu este interesant : raportarea este exterioară. Fără îndoială, şi la Aristotel individualul este cules şi absorbit, dar această absorbire este înlăturată prin considerarea speculativă ; aici însă individualul este numai absorbit, iar tratarea lui este şi ea exterioară. Această raportare nu este nici măcar consecventă, cînd, cum se şi întîmplă, ceva, natura, este considerată în ea însăşi ; în-sine-şi-pentru-sinele (*das Anundfürsich*) cade în afara ei, cercetarea ei este numai o « rezonare » sprijinită pe principii nedeterminate, ori pe primele principii la îndemînă.

Ne vom mărgini în ce priveşte ambele aceste filozofii numai la aspectul general al principiului lor. Să-i amintim în primul rînd pe stoicii celebri.

C u p r i v i r e l a i s t o r i a f i l o z o f i e i s t o i c e. Întemeietorul şcolii stoice este Z e n o n (cel din Cittium, deosebit

de Zenon eleatul). Zenon s-a născut în Cittium, un oraş în insula Cipru, cam în olimpiada a 109-a. Tatăl lui era un comerciant care, din călătoriile lui de afaceri la Atena — pe atunci, şi mult timp după aceea, sediu al filozofiei şi al unor numeroşi filozofi —, îi aducea cărţi, mai cu seamă cărţi de-ale socraticilor, care au trezit în tînărul Zenon plăcere şi dragoste de ştiinţă. Zenon a călătorit el însuşi la Atena *. După unii, el ar fi cules primul îndemn să trăiască pentru filozofie din faptul că şi-a 431
pierdut averea într-un naufragiu **; ceea ce n-a pierdut însă Zenon a fost noblețea cultivată a spiritului său şi dragostea sa de lumină rațională. Zenon a frecventat mai multe feluri de socratici; l-a cercetat mai cu seamă pe Xenocrate ***, bărbat care aparținea şcolii platonice şi care era foarte vestit datorită severității moravurilor sale şi a seriozității întregii lui comportări; aşa încît el a fost supus unor încercări asemănătoare **** acelora la care s-a supus pe sine Francisc din Assisi ***** şi a cedat tot atît de puțin ca şi acesta sub povara lor; în timp ce nici o mărturie nu era acceptată în Atena fără jurămînt, Xenocrate a fost dispensat de jurămînt, fiind crezut pe simplul cuvînt al său; Platon, învățătorul său, i-ar fi spus de mai multe ori lui Xenocrate să aducă jertfe şi grațiilor (θύε ταῖς χάρισι)******. Apoi Zenon l-a frecventat şi pe Stilpo, megaricul, pe care l-am cunoscut; cu acesta a studiat zece ani dialectica*******. În genere, filozofia a fost considerată ca o îndeletnicire a vieții, a întregii vieți, nu cum ar parcurge cineva în fugă cursuri de filozofie, pentru a alerga la altele. Cu toate că Zenon cultiva cu deosebire dialectica şi filozofia practică, el nu a neglijat, ca alți socratici, filozofia fizică, ci a studiat mai ales opera lui Heraclit despre natură ********. În sfîrşit apăru el însuşi ca dascăl independent într-o galerie, numită στοὰ ποικίλη galerie împodobită cu picturile lui Polignot. De aici a primit şcoala sa numele de şcoală stoică*********. Asemenea lui Aristotel,

---

* Diog. Laertios, VII, §§ 1, 12, 31—32; Tennemann, vol. IV, p. 4; vol. II, p. 532.

** Diog. Laertios, VII, § 5; Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. I, p. 895.

*** Diog. Laertios, VII, § 2.

**** *Ibidem*, IV, § 7.

***** Prelegerile din 1805—1806.

****** Diog. Laertios, IV, §§ 7, 6.

******* *Ibidem*, VII, § 2.

******** Brucker, *op. cit.*, vol. I, p. 899; cf. Fabric., *Biblioth. gr.*, vol. II, p. 413.

********* Diog. Laertios, VII, § 5.

432 Zenon s-a străduit mai cu seamă să unească filozofia într-un întreg unitar. Întocmai cum metoda lui se distinge prin deosebita ei artă dialectică şi prin elaborarea ascuţită a demonstraţiei, tot astfel se remarca Zenon, cît priveşte personalitatea sa, prin severitatea moravurilor, apropiate de acelea ale cinicilor, fără a căuta însă să atragă printr-însele atenţia asupra sa, cum făceau cinicii. Cu mai puţină vanitate, cumpătarea lui în satisfacerea nevoilor inevitabile era aproape tot atît de mare ca şi a acestora. Trăia numai cu (apă), pîine, smochine şi miere *. De aceea, el s-a bucurat de stimă generală printre contemporanii săi; însuşi regele Antigon al Macedoniei l-a vizitat şi a mîncat la el de mai multe ori; într-o scrisoare, reprodusă la Diogenes Laertios, Antigon l-a invitat pe Zenon să vină la el; filozoful a răspuns că are 80 de ani**. În sprijinul foarte marii încrederi publice pe care şi-a cîştigat-o Zenon, vorbeşte faptul că atenienii i-au încredinţat cheile cetăţii lor, ba poporul atenian, relatează Diogenes Laertios, a luat hotărîrea următoare: „Deoarece Zenon, fiul lui Mnaseas, a trăit mulţi ani în oraşul nostru şi s-a dovedit şi altfel un bărbat bun, învăţînd pe tinerii care l-au urmat să fie virtuoşi şi cumpătaţi şi premergîndu-le în privinţa aceasta cu propriul său exemplu bun, cetăţenii Atenei îi aduc laudă publică şi, pentru virtutea şi cumpătarea sa, hotărăsc să-i facă dar o cunună de aur. În afară de aceasta, el va fi înmormîntat cu funeralii publice în Cheramic. Pentru confecţionarea cununii şi pentru clădirea mormîntului este numită o comisie de cinci bărbaţi ***. Zenon a atins floarea vîrstei sale în olimpiada a 120-a (aproximativ 300 a. Chr.), în acelaşi timp cu Epicur, Arhesilau din Noua Academie şi alţii. A murit în etate foarte înaintată (la 72 sau 98 de ani), în olimpiada
433 a 129-a (Aristotel, ol. 114, 3); sătul de viaţă, Zenon şi-a curmat el însuşi zilele, spînzurîndu-se sau lăsîndu-se să moară de foame, fiindcă îşi rupsese degetul ****.

Dintre stoicii următori, vestit a devenit mai cu seamă C l e a n t, elev şi succesor al lui Zenon în fruntea şcolii stoice, autor al unui imn celebru către Zeus — imn pe care ni l-a păstrat Stobaeus — şi cunoscut prin anecdota după care el

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. I, pp. 897—898; Diog. Laertios, VII, §§ 1, 13.
** Diog. Laertios, VII, §§ 7—9.
*** *Ibidem*, §§ 6, 10—11.
**** *Ibidem*, §§ 28—29; Brucker, *op. cit.*, vol. I, pp. 898, 901; Tennemann, vol. II, p. 534.

ar fi fost chemat, conform legilor, în fața tribunalului atenian să dea socoteală de mijloacele din care se susținea. El a dovedit atunci că noaptea căra apă unui grădinar și cu această muncă agonisea atît cît îi trebuia ca ziua s-o poată petrece în societatea lui Zenon; pentru noi nu e tocmai lesne de înțeles cum s-ar putea face astfel cu deosebire filozofie. Iar cînd după aceasta i s-a oferit o gratificare din bugetul statului, Cleant, la sfatul lui Zenon, a refuzat-o. Asemenea învățătorului său, și Cleant a murit, la etatea de 81 de ani, de bunăvoie, reținîndu-se de la orice mîncare *. (Dintre stoicii de mai tîrziu ar fi mulți de amintit, deveniți celebri.)

Dar eminent în știință a fost apoi Crisip, din Cilicia, născut în anul 1 al olimpiadei a 125-a (anul 474 a.u.c.; 280 a. Chr.). A trăit tot în Atena și a fost elev al lui Cleant. El a făcut cel mai mult pentru elaborarea multilaterală și pentru răspîndirea filozofiei stoice. Celebritatea cea mai mare i-au adus-o logica și dialectica sa, încît s-a spus că, dacă zeii ar face uz de dialectică, ei nu ar recurge la alta decît la aceea a lui Crisip. Este admirată de asemenea munca lui de autor; numărul lucrărilor lui atingea, relatează Diogenes Laertios, cifra de 705 (Tiedemann : 5 000). În privința aceasta se povestește despre el că a scris zilnic 500 de rînduri. Dar felul în care 434
și-a redactat scrierile face să ne scadă foarte mult din admirația pentru zelul de scriitor al lui Crisip și arată că grosul acelor scrieri era compus parte din compilații, parte din repetiții. El a scris deseori despre unul și același lucru; punea pe hîrtie tot ce îi trecea prin minte, adăuga o mulțime de mărturii,— copiind astfel cărți întregi de-ale altora. Cineva a spus despre el că, dacă i s-ar lua lui Crisip tot ce aparține altora, nu i-ar mai rămîne decît hîrtie albă. Fără îndoială, lucrurile nu stau chiar atît de rău; cum se vede din toate relatările stoicilor, în care Crisip se află totdeauna în frunte și în care sînt folosite cu deosebire determinările și explicațiile date de el. Este apoi exact cel puțin că el îndeosebi a elaborat logica stoică. La Diogenes Laertios este reprodusă o listă lungă a scrierilor lui, dar care pentru noi sînt toate pierdute. Dacă trebuie să alegem și dacă este regretabil că nu s-au păstrat cîteva din cele mai bune scrieri ale lui, e poate un noroc că nu ni s-au păstrat toate. Crisip a murit în a 143-a olimpiadă (anul 212 a. Chr.)**.

---

* Diog. Laertios, VII, §§ 168—169, 176.

** *Ibidem*, §§ 179—181; §§ 184, 189—202; Tennemann, vol. IV, p. 443.

În epoca următoare s-au distins: D i o g e n e din Seleucia, în Babilonia (Carneade a învăţat dialectica la Diogene); el merită să fie amintit şi pentru faptul că, împreună cu Carneade, vestit academician, şi cu Critolau, gînditor peripatetician, a fost trimis, în anul 598 a.u.c. (ol. 156, 2), ca sol atenian la Roma, — deputăţie datorită căreia romanii au început să facă cunoştinţă cu filozofia, dialectica şi oratoria greacă *. — Apoi P a n e ţ i u, cunoscut ca dascăl al lui Cicero, după lucrările
435 căruia şi-a scris Cicero cărţile sale despre datorii **. — În sfîrşit, P o s i d o n i u, de asemenea dascăl vestit, care a trăit mult timp în Roma, pe vremea lui Cicero ***.

Mai tîrziu filozofia stoică a trecut şi la romani; adică în sensul că ea a devenit filozofia multor romani, fără ca prin aceasta filozofia stoică să fi cîştigat ceva ca ştiinţă. Dimpotrivă — de pildă la S e n e c a şi la stoicii ulteriori, la un Epictet, la un Antonin —, ea şi-a pierdut, drept vorbind, interesul speculativ cu totul, luînd o turnură mai mult retorică şi moralizatoare, — despre care e tot atît de puţin locul să se facă menţiune în istoria filozofiei, ca şi despre predicile noastre. E p i c t e t din Hieropolis (Frigia) (sfîrşitul secolului I p. Chr.) a fost mai întîi sclavul lui Epaphrodit, care l-a eliberat; după eliberare Epictet s-a dus la Roma. Cînd Domiţian a alungat din Roma pe filozofi, pe matematicieni şi pe fabricanţii de otravă (anul 94 p. Chr.), Epictet s-a dus la Nicopolis în Epir, unde a deschis şcoală. Din prelegerile lui a redactat Arrian extinsele *Dissertationes Epictetae*, pe care le mai avem, şi apoi compendiul (ἐγχειρίδιον) stoicismului****. Împăratul Marc-Aureliu A n t o n i n *philosophus* a domnit mai întîi împreună cu Lucius Aurelius Verus, de la 161 la 169 p. Chr., apoi, de la 169 la 180, singur. A dus războaie cu marcomanii. De la el mai avem încă *Cugetările* εἰς ἑαυτὸν, βιβλία ιβ (12), *meditationes ad se ipsum*; într-însele vorbeşte totdeauna cu sine însuşi. Nu sînt de natură speculativă. Omul trebuie să devină capabil de toate virtuţile.

De altfel, de la vechii stoici nu avem lucrările lor originale. Izvoarele acestea, la care ne-am putut referi pînă acum, înce-

---

* Diog. Laertios, VI, § 81; Cicero, *Acad. Quaest.*, IV, 30; *De oratore*, II, 37—38; *De senectute*, c. 7; Tennemann, vol. IV, 444.

** Cicero, *De oficiis*, III, 2.

*** Idem, *De nat. deor.*, I, 3; Suidas, *in Posidonius*, vol. III, p. 159.

**** Aul. Gell., *Noct. attic.*, I, 2; Gronovius, ad. h. l., II, 18; XV, 11; XIX, 1.

tează. Cu toate acestea, izvoarele din care poate fi scoasă 436
cunoaşterea filozofiei stoice sînt foarte cunoscute. Este Cicero, el însuşi stoic; este apoi îndeosebi Sextus Empiricus (scepticismul şi-a făcut de lucru mai ales cu stoicismul). Expunerea lui Sextus Empiricus se referă mai mult la elementul teoretic şi este interesantă sub aspect filozofic. Însă trebuie consultaţi în mod esenţial şi Seneca, Antonin, Arrian, ἐγχειρίδιον-ul lui Epictet şi Diogenes Laertios.

Stoicismul se înfăţişează mai întîi ca replică şi desăvîrşire a cinismului. Cinismul pune ca esenţă pentru conştiinţă [norma] ca aceasta să fie nemijlocit conştiinţă naturală. Simplitatea este naturaleţea simplă, modul nemijlocit de a fi al individului, în sensul ca el să existe pentru sine şi să-şi conserve în chip esenţial viaţa exterioară simplă — în variata mişcare a dorinţelor, a plăcerilor, a închipuirii că diverse lucruri sînt esenţiale şi a acţiunii în vederea dobîndirii lor. Stoicismul ridică această simplitate la nivelul gîndirii. Şi nu naturaleţea nemijlocită este conţinutul şi forma adevăratei fiinţe a conştiinţei, ci faptul că raţionalitatea naturii este prinsă de gîndire, întrucît, în simplitatea gîndirii, conştiinţa este adevărată sau bună.

Acum, cît priveşte filozofia însăşi, stoicii au împărţit-o mai precis în cele trei părţi pe care le-am văzut deja mai sus, părţi care vor exista în general totdeauna: 1) logică; 2) fizică sau filozofie a naturii; şi 3) etică, filozofie a spiritului, îndeosebi sub aspectul practic. Conţinutul filozofiei lor nu cuprinde atît de multe elemente proprii, elemente de creaţie.

1. FIZICA

În primul rînd, cît priveşte fizica lor, ea nu conţine multe elemente proprii; este mai mult un întreg compus din fizici 437
anterioare, după modelul fizicii lui Heraclit. Cele trei şcoli despre care vorbim acum au avut fiecare o terminologie foarte specific determinată; despre filozofia lui Platon şi a lui Aristotel se poate spune mai puţin aşa ceva. Prin urmare, trebuie să facem acum cunoştinţă cu termenii particulari ai lor şi cu semnificaţia acestora. Întîi trebuie să examinăm mai de aproape

baza principală a fizicii lor. G î n d u l p r i n c i p a l este acesta: λόγος-ul, raţiunea determinantă este ceea ce guvernează, stăpîneşte, produce, e substanţa şi eficienţa răspîndită în toate, care stă la baza tuturor formelor naturii, ca produse ale λόγος-ului; pe acesta, λόγος-ul în activitatea sa care lucrează raţional, îl numesc stoicii Dumnezeu. El este sufletul inteligent al lumii; întrucît l-au numit Dumnezeu, stoicismul este panteism; orice filozofie este panteistă: conceptul, raţiunea se află în lume. Imnul lui Cleant este compus în acest sens: „Nu se întîmplă nimic pe pămînt fără tine, o daimon, nici la divinul pol al eterului, nici în Pont, afară de ceea ce fac cei răi prin propria lor nepricepere. Tu ştii însă face ca şi ceea ce e nedrept să devină drept şi ordonezi neordonatul, iar ceea ce este duşmănos ţie îţi este prietenos. Căci tu ai reunit totul în una, binele laolaltă cu răul; încît nu este în toate decît un unic λόγος, care există de-a pururi, de care fug aceia care printre muritori sînt răii. Nefericiţi cei ce, rîvnind neîncetat după posesiunea binelui (τῶν ἀγαθῶν), nu recunosc legea universală (κοινὸν νόμον) a lui Dumnezeu şi nici nu ascultă de ea; lege de care, ascultînd cu raţiune (σύν νῷ), ei ar avea o viaţă bună (ἐσθλόν)!"* — Stoicii considerau studiul naturii ca esenţial şi f o l o s i t o r tocmai fiindcă pe baza acestuia cunoaştem legea universală a ei, raţiunea universală, pentru ca apoi să deducem din aceasta şi obligaţiile noastre, legea oamenilor, şi să trăim
438 conform λόγος-ului, conform legii naturii, să ne punem de acord cu această lege universală. Acest λόγος stoicii n-au vrut să-l cunoască numai de dragul lui însuşi. Natura este numai exteriorizarea, manifestarea unei legi unice, comune tuturor lucrurilor.

Iată m a i d e a p r o a p e, cîteva idei ale fizicii lor. Ei disting în ceea ce e corporal „momentul activităţii" (λόγος-ul activ, *natura naturans* la Spinoza) „şi al pasivităţii" (λόγος-ul pasiv, *natura naturata*). „Temeiul ultim este m a t e r i a, substanţa fără calitate" (τὸ ποιόν, «fel de a fi făcut» (*Beschaffenheit*), de la «a face», «a crea» (*schaffen*); ceea ce este instituit, făcut, momentul negativ). C a l i t a t e a, în general forma, „ceea ce e activ, este relaţia (λόγος) în materie; şi aceasta este Dumnezeu", ceea ce acţionează sau calitativul, adică ceea ce face din materia universală ceva particular**.

---

* Stobaeus, *Eclogae phys.*, partea I, p. 32.
** Diog. Laertios, VII, § 134.

Referitor la formele mai determinate ale naturii, peste aceste legi generale ale naturii, ei au acceptat mai cu seamă ideea lui Heraclit, pe care Zenon îl studiase în chip deosebit. Astfel ei consideră f o c u l ca principiu fundamental, ca λόγος real. „Lumea ia naştere în felul că Dumnezeu, fiinţînd pentru sine însuşi, mînă întreaga substanţă (οὐσίαν, toată materia) prin aer în apă; şi cum, în orice procreaţie", umedul, „inclus de o sămînţă", este ceea ce e prim (ὥςπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, desigur ceea ce e ulterior), producătorul a tot ce este particular, „tot astfel şi acel λόγος, care de aceea se numeşte σπερματικός (producător de sămînţă), rămîne în apă, antrenînd apoi materia la producerea restului. Primele sînt elementele: foc, apă, aer, pămînt" *. Mai departe ei continuă apoi în modul lui Heraclit astfel: „οὐσία", adică materia universală, fiinţă nedeterminată în general, „din foc este transformată prin aer în umiditate, iar partea groasă (παχυμερές) 439
a acesteia, condensîndu-se (συστάν) complet, devine pămînt (ἀποτελεσθῇ γῆ); partea mai fină devine aeriană (ἐξαερωθῇ), iar din aceasta şi mai subţiată se naşte focul. Din amestecul acestora iau naştere plantele, animalele şi celelalte neamuri" **.

„S u f l e t u l" care gîndeşte „este şi el ceva de natura focului; şi toate sufletele" oamenilor, principiul animalic al vieţii, precum şi plantele, „sînt părţi ale sufletului universal al lumii", ale logosului universal, ale focului universal; şi acest punct central este ceea ce domină şi mînă. Sau: „Ele sînt un suflu fierbinte (πνεῦμα ἔνθερμον, respiraţia)" ***. „Văzul este un suflu trimis de λόγος-ul dominant (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ) pînă (μέχρις) la ochi; tot astfel auzul este un suflu intensiv, penetrant (πνεῦμα διατεῖνον), trimis de ἡγεμονικόν pînă la urechi" ****.

Despre acest p r o c e s încă următoarele: „Focul este numit de ei κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον, deoarece din el, ca element prim, se constituie (συνίστασθαι) restul prin transformare (μεταβολήν) şi în el, ca termen ultim al lor, se dizolvă, topindu-se totul (εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι)" *****. Heraclit şi stoicismul au sesizat deci just procesul universal şi etern al naturii. Mai plat este relatat acest lucru deja de

---

* Diog. Laertios, VII, § 136.
** *Ibidem*, § 142.
*** *Ibidem*, §§ 156—157.
**** Plutarh, *De plac. philos.*, IV, 21.
***** Stobaeus, *op. cit.*, I, p. 312.

Cicero, care a înţeles greşit acest gînd, întrucît el a văzut în acest proces conflagraţia universală şi sfîrşitul lumii în timp; acesta este cu totul alt înţeles. În *De natura deorum*, el pune pe un stoic să vorbească astfel: „La sfîrşit totul va fi mistuit
440 de foc" *. Aceasta este modul de a vorbi al reprezentării. Astfel, totul este şi pentru stoici numai ceva ce devine. Focul este deci la ei principiu activ. Întrucît focul transformă materia nedeterminată în elemente determinate, plantele, animalele sînt amestecuri din aceste elemente; concepţie defectuoasă. Însă Dumnezeu este în genere întreaga activitate a naturii, a focului, el este deci sufletul lumii. Aşadar, concepţia stoică despre natură este panteism desăvîrşit. Dumnezeu, sufletul lumii, este focul, care e în acelaşi timp λόγος: ordinea şi activitatea raţională a naturii. Acest λόγος, ordonatorul, stoicii îl numesc Dumnezeu, îl numesc şi natură, şi destin, necesitate, forţă care mişcă materia; iar ca λόγος producător el este şi providenţă. Toate acestea sînt sinonime **. Logicul produce totul; factorul activ este comparat cu sămînţa. Ei spun: „Sămînţa care naşte un ce logic (τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ) este ea însăşi logică. Lumea emite din sine germenul (προΐεται) logicului, prin urmare ea este logică în ea însăşi", atît în ansamblul ei, cît şi în fiecare formaţie particulară existentă a ei. „Orice început de mişcare într-o natură şi într-un suflet oarecare ia naştere (γίνεται) dintr-un dominant (conducător, ἡγεμονικοῦ) şi toate forţele care sînt trimise (ἐξαποστελλόμεναι) spre diferitele părţi ale întregului sînt emise de dominant ca dintr-un izvor, încît fiecare forţă care se găseşte în părţi"
441 (în organe) „este şi în întreg (περὶ τὸ ὅλον), fiindcă ea i-a fost distribuită (διαδίδοσθαι) de dominant. Întregul înveleşte în el (περιέχει) seminţele vietăţilor logice (σπηρματικοὺς λόγους λογικῶν ζώων)", — toate principiile particulare; „astfel, întregul este o totalitate logică (λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος)" ***. Aşa-

---

* Cicero, *De natura deorum*, II, 46: *Ex quo eventurum nostri putant, ut* **ad extremum** *omnis mundus ignesceret, cum, humore consumto, neque terra ali posset, neque remearet aër; cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non posset; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante, ac Deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.*

** *Ibidem*, I, 14: *Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria.* Diog. Laert., VII, § 135: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία. Stobaeus, *op. cit.*, I, p. 178: τὴν εἱμαρμένην δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

*** Sextus Empiricus, *Adv. mathemat.*, IX, §§ 101—103.

dar, fizica este heracliteană, iar logicul coincide cu totul cu cel aristotelic ; şi noi le putem considera deci ca valabile.

Despre D u m n e z e u şi despre z e i apoi, stoicii vorbesc iarăşi în felul reprezentării obişnuite, spunînd că „Dumnezeu este meşterul necreat şi nepieritor al întregii acestei rînduieli, al acestui sistem, cîteodată consumînd toată substanţa şi încorporîndu-şi-o din nou, pentru a o crea apoi iarăşi din sine" *. Nu se ajunge în privinţa aceasta la nici o vedere determinată. Încolo ei vorbesc despre forma lumii, despre cele patru elemente, în parte după Heraclit — în sensul că între acestea focul este cel activ şi cel care trece în celelalte elemente, ca forme ale sale etc. —, vorbesc însă, într-un fel care nu mai prezintă nici un interes filozofic. Nici raportarea lui Dumnezeu, a formei absolute, la materie n-a ajuns la o concepţie clar dezvoltată. Universul este o dată unitatea formei şi a materiei şi Dumnezeu sufletul lumii, — altă dată universul, ca natură, este fiinţa materiei care a primit formă, iar sufletul este opus ei**, iar acţiunea eficientă a lui Dumnezeu o orînduire a formelor originare ale materiei, λόγοι σπερματικοί***. Esenţialul unirii şi scindării acestei opoziţii lipseşte. În general, numai vechii stoici au elaborat şi o fizică — parte a filozofiei lor. Stoicii de mai tîrziu au neglijat cu totul fizica, limitîndu-se numai la logică şi la morală.

Aceasta este concepţia generală a stoicilor. Stoicii se opresc 442
la ceea ce e general. Acesta este scopul general : fiecare formă singulară de existenţă este cuprinsă într-un λόγος, acesta la rîndul lui este cuprins în λόγος-ul universal, care este κοσμός-ul însuşi. Întrucît stoicii au considerat logicul ca fiind factorul activ al naturii în genere, ei au considerat fenomenele acesteia în singularitatea lor drept manifestări ale divinului. Prin aceasta panteîsmul lor s-a legat de reprezentările populare obişnuite despre zei, precum şi de s u p e r s t i ţ i i l e ce ţin de ele, cum este credinţa în minuni şi în profeţii, anume acceptînd credinţa că există în natură semne ale evenimentelor viitoare, pe care omul trebuie să le prevină prin slujbe religioase. Epicurismul se străduieşte să libereze omul de toate acestea, stoicii, dimpotrivă, au fost cu totul superstiţioşi. Cicero (*De*

---

* Diog. Laertios, VII, § 137.

** Aşa susţineau despre sufletul conştient (după Sextus Empiricus, *Adv. logicos*, I, § 234).

*** Diog. Laertios, VII, §§ 138—140, 147—148 etc.

divinatione) a luat de la ei cele mai multe vederi ale sale, citînd multe cu titlu de reflexii ale stoicilor ; el vorbeşte de semnele legate de întîmplările omeneşti. Toate acestea sînt în acord cu filozofia stoică. Faptul că un vultur zbura spre dreapta, ei îl considerau ca manifestare a divinităţii, dîndu-se prin aceasta, chipurile, semn oamenilor asupra a ceea ce este recomandabil să facă în împrejurările respective. I-am auzit pe stoici vorbind despre Dumnezeu ca necesitate universală, tot astfel însă ei vorbesc despre zeii particulari. Dumnezeu ca λόγος e în raport şi cu omul, şi cu scopurile omeneşti ; sub acest raport el este providenţă şi în felul acesta ei au ajuns la concepţia zeilor
443 particulari. Cicero spune : „Crisip, Diogene şi alţi stoici conchid astfel : dacă există zei şi ei nu indică anticipat oamenilor ce trebuie să se întîmple în viitor, atunci ei nu ar iubi pe oameni ; sau nu ştiu ei înşişi ce aduce viitorul ; ori sînt de părere că nu are nici o importanţă dacă omul ştie viitorul ; sau ei consideră că nu se potriveşte cu maiestatea lor să facă astfel de revelaţii ; ori ei nu pot face cunoscut oamenilor viitorul" *. Toate aceste presupuneri stoicii le resping (*nihil est beneficentia praestantius* etc.). Şi atunci conchid : „Zeii îi fac omului cunoscut viitorul" ; — o argumentare în care scopurile cu totul particulare ale indivizilor sînt şi interese ale zeilor. Cînd să îngădui omului să cunoască şi să intervie, cînd să nu-i mai îngădui este inconsecvenţă, şi inconsecvenţa este ceva ce nu poate fi înţeles ; însă tocmai această nepricepere, această ininteligibilitate este triumful. Astfel, toată superstiţia romană şi-a găsit în stoici pe cei mai tari protectori ai ei : orice superstiţie teleologică exterioară era apărată de ei şi justificată. Plecînd de la determinaţia conform căreia raţiunea este Dumnezeu (ea este divină, dar nu epuizează divinul), stoicii făceau îndată saltul de la acest universal la particular. Ceea ce e cu adevărat raţional este, fără îndoială, revelat oamenilor ca lege a lui Dumnezeu ; utilul însă, ceea ce corespunde scopurilor individuale, nu este revelat în această lege cu adevărat divină. Stoicii însă au făcut saltul la revelaţia a ceea ce este util scopurilor individuale.

---

* *De divinatione*, II, 49 : *Chrysippus, Diogenes & Antipater concludunt hocmodo. Si sunt Dii, neque antea declarant hominibus, quae futura sunt : aut non diligunt homines ; aut, qui eventurum sit, ignorant ; aut, existimant, nihil interesse, hominem scire, quid sit futurum ; aut non censent esse suae majestatis, praesignificare hominibus, quae sint futura ; aut ea ne ipsi quidem significare possunt.*

2. LOGICA

În al doilea rînd: latura spirituală a filozofiei. Acest principiu al stoicilor avem să-l examinăm mai de aproape, răspunzînd la întrebarea: Ce este, aşadar, adevărul şi raţionalul? — Cît priveşte izvorul cunoaşterii adevărului, sau criteriul, despre care e vorba aici, stoicii au susţinut că principiul ştiinţific este reprezentarea gîndită; reprezentarea gîndită este adevărul şi 444
binele. Sau, adevărat şi bun este ceea ce e înţeles, ceea ce este adecvat raţiunii; — însă a fi adecvat raţiunii înseamnă tocmai a fi gîndit, a fi înţeles. Căci adevărul şi binele sînt puse ca fiind conţinut, ca fiind ceea-ce-este; raţiunii îi rămîne forma simplă, ea nu este diferenţierea conţinutului însuşi. Aceasta este ὀρθὸς λόγος-ul, cum numea încă Zenon criteriul *.

Această „reprezentare înţeleasă", φαντασία καταληπτική, este vestitul criteriu stoic al adevărului**, cum începe să fie numit pe timpurile acelea şi despre care e vorba aici, — măsură şi bază de apreciere a oricărui adevăr; ceea ce fără îndoială este foarte formal. Avem aici afirmată unitatea gîndirii care înţelege cu fiinţa, ele nu sînt una fără cealaltă; — nu este vorba de reprezentarea senzorială ca atare, ci de o reprezentare care s-a reîntors în gîndire, a devenit proprie conştiinţei. „Simpla reprezentare (φαντασία) pentru sine este întipărire (τύπωσις)", Crisip are termenul de schimbare (ἑτεροίωσις) ***. Ca să fie adevărată, reprezentarea trebuie să fie înţeleasă, însuşită. Ea începe cu senzaţia, momentul al doilea este înţelegerea. Tipul unui altceva este adus în noi (ἑτεροίωσις); al doilea moment este ca noi să transformăm acest altceva în ceva al nostru: aceasta se face numai prin gîndire. „Zenon a înfăţişat" momentele aproprierii acesteia „printr-o mişcare a mîinii" astfel: „cînd arăta mîna întinsă, spunea că avem intuire", — prindere, *perceptio*, conştiinţă nemijlocită; „cînd îndoia puţin degetele, spunea că avem o consimţire" a sufletului; reprezentarea este declarată a mea; „cînd închidea mîna de tot, făcînd-o pumn, spunea că avem o κατάληψις, înţelegere", după cum şi noi în limba germană numim o atare 445
prindere *Begreifen*; „cînd apoi el mai recurgea şi la mîna stîngă,

---

* Diog. Laertios, VII, § 54.
** Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, § 227; Diog. Laertios, VII, § 46.
*** Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, §§ 228, 230.

în care strîngea tare pumnul, spunea că aceasta este ştiinţă, de care nimeni nu se împărtăşeşte, decît doar înţeleptul": strîng de mai multe ori pumnul, îmi dau seama de identitatea gîndirii cu conţinutul, aceasta este confirmarea, ceea ce a fost prins este strîns şi cu cealaltă mînă. „Însă cine este acest înţelept sau cine a fost el, lucrul acesta nu ni-l spun nici stoicii niciodată", adaugă Cicero*, care ne relatează toate acestea; asupra lor vom reveni mai încolo. — Lucrurile nu se limpezesc prin această gesticulaţie a lui Zenon. Acea primă mînă întinsă înseamnă perceperea senzorială, vedere, auz nemijlocit; prima mişcare a mîinii semnifică apoi, în general, spontaneitatea recepţiei. Aceasta (acest prim asentiment) este proprie şi prostului; ea este slabă şi poate fi falsă. Momentul următor este închiderea mîinii, sesizarea, însuşirea în sine; aceasta face din reprezentare adevăr, reprezentarea devine în felul acesta identică cu gîndirea. S-a produs acum identitatea mea cu această determinaţie. Dar aceasta încă nu este ştiinţă, ci ştiinţa este o prindere fermă, certă, invariabilă, săvîrşită prin raţiune sau gîndire, de către dominant (ἡγεμονικόν), care este conducătorul sufletului. Între ştiinţă şi prostie se află la mijloc conceptul adevărat; dar aceasta, ca φαντασία καταληπτική, nu este încă el însuşi ştiinţă. În el gîndirea îşi dă asentimentul la ceea ce există, ea se recunoaşte în acesta pe sine însăşi; căci asentimentul este tocmai acordul lucrului cu ea. Însă în ştiinţă se află pătrunderea în temeiuri şi cunoaşterea determinată a obiectului prin gîndire. Φαντασία καταληπτική este gîndire; ştiinţa este conştiinţa gîndirii, cunoaşterea amintitului acord.

446 Şi acestor determinări ale stoicilor şi treptelor lor le putem da asentimentul nostru. Nu această gîndire singură în sine însăşi este adevărul, nici nu este în ea adevărul ca atare (ea este numai conştiinţa raţională despre adevăr); ci criteriul adevărului este mijlocirea menţionată, adică reprezentarea înţeleasă sau reprezentarea căreia i-am acordat asentimentul nostru. Vedem că s-a exprimat cu aceasta, în general, vestita definiţie a adevărului: acord al obiectului şi al conştiinţei; — dar în acelaşi timp, să notăm bine, totul trebuie sesizat unitar, nu în sensul că de o parte, conştiinţa ar avea o reprezentare şi de cealaltă parte s-ar afla un obiect, reprezentare şi obiect care ar trebui să se acorde între ele, aşa încît acum ar trebui să existe un al treilea care

---

* *Academicae quaestiones*, IV, 47.

să facă comparație între obiect și reprezentare. Acest al treilea este conștiința însăși ; dar ceea ce poate compara conștiința nu e altceva decît reprezentarea sa — nu cu obiectul, ci — tot cu reprezentarea sa. Ci conștiința adoptă reprezentarea obiectului ; prin această adoptare, prin acest asentiment, devine reprezentarea în chip esențial adevărată — mărturie a spiritului, logos obiectiv, raționalitate a lumii. Lucrurile nu se petrec cum se închipuie în mod obișnuit : că, am avea, să zicem, o bilă care se imprimă în ceară și un al treilea ar compara forma bilei și forma pe care a primit-o ceara și ar găsi că ele sînt identice, că, prin urmare, copia este justă, reprezentarea concordă cu lucrul. Ci rolul gîndirii stă în aceea că gîndirea în și pentru sine însăși își dă asentimentul, recunoaște obiectul ca adecvat ei ; aici rezidă forța adevărului, — sau asentimentul este tocmai exprimarea acestui acord, este însăși aprecierea. În aceasta, spun stoicii, rezidă adevărul. Există un obiect, care în același timp e gîndit, așa încît gîndirea își dă consimțirea ; un acord al subiectului — al conținutului cu gîndirea —, astfel încît aceasta domină.

Că ceva e s t e sau e adevărat nu ține de faptul că el e s t e [447] (căci acest moment al ființei este numai reprezentarea), ci faptul că el e s t e își are forța în asentimentul conștiinței. Dar aceasta nu este nici ea concept așa numai pentru sine, ci are nevoie de ceea ce este obiectiv. Adevărul obiectului însuși este conținut în faptul că acest ce obiectiv corespunde gîndirii și nu gîndirea obiectului, căci acesta poate fi senzorial, schimbător, fals, accidental, și în felul acesta el este neadevărat, nu e adevărat pentru spirit. Aceasta este deci determinația principală la stoici. Noi cunoaștem învățăturile speculative ale stoicilor mai mult de la adversarii lor decît de la autorii și apărătorii lor. Dar și din relatările adversarilor reiese această idee a unității ; și, întrucît ambele [gîndirea și obiectul] sînt opuse una alteia, ambele sînt necesare, însă e s e nț a este gîndirea. Sextus Empiricus exprimă acest lucru astfel : „Printre ceea ce este perceptibil și ceea ce e gîndit, numai unele lucruri sînt adevărate, însă nu direct" (nemijlocit), „ci ceea ce e perceput este adevărat numai prin raportarea lui la gîndurile care îi corespund" *. Astfel nici gîndirea nemijlocită nu este cea

---

* *Adv. math.* VIII, § 10 : οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ· οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

adevărată, ci numai întrucît ea corespunde λόγος-ului şi este cunoscută prin desfăşurarea raţionalului, ca cel ce corespunde gîndirii raţionale. Acesta este, aşadar, universalul.

Această ipee este singura interesantă la stoici ; în ea este conţinută şi limita ei. Ea exprimă adevărul numai ca constînd în obiect, întrucît acesta este gîndit. Dar tocmai prin aceasta ea este formală, adică nu e în sine însăşi idee reală. Deja în însuşi acest principiu rezidă formalismul ei. Faptul că ceva este adevărat rezidă în aceea că acest ceva este gîndit, faptul că
448 ceva este gîndit rezidă în aceea că acest ceva este : unul trimite la celălalt*. Acest lucru este exprimat în faptul că gîndirea obiectului are nevoie de ceva exterior, căruia să-i dea asentimentul. Nu poate fi vorba că am susţine, cu ocazia acestei critici, că, pentru a exista conştiinţa gînditoare, spiritul nu ar avea nevoie de obiect pentru a fi conştiinţă : această nevoie este implicată în însuşi conceptul ei. Dar caracterul de « acesta » al obiectului, ca exterior, e numai un moment, care nu este unicul şi nici ceea ce e esenţial. Este apariţia spiritului, şi spiritul e s t e numai întrucît apare ; ţine în chip necesar de spirit şi faptul de a avea obiectul exterior şi de a-i da consimţămîntul său, — adică de a intra din această relaţie în sine şi de a-şi cunoaşte într-însa unitatea sa ; dar tot astfel ţine de spirit ca, intrat în sine, el să-şi producă acum din sine obiectul, să-şi dea lui însuşi conţinutul : el proiectează afară din sine conţinutul. Stoicismul este numai această reîntoarcere a spiritului în sine, reîntoarcere care instituie unitatea lui însuşi cu obiectul, care cunoaşte acordul ; însă nu şi invers, ieşire întru desfăşurarea ştiinţei unui conţinut din el însuşi. Nu vedem stoicismul mergînd mai departe, ci el se opreşte aici : se face obiect din conştiinţa acestei unităţi, — cît priveşte dezvoltarea acestei unităţi, despre aceasta nu se găseşte nimic.

Această concepţie a lor rămîne formală, precum şi defectuoasă, deoarece poziţia supremă este gîndirea ca gîndire. Ea îşi dă asentimentul, face din conţinut conţinut al său, îl transformă în ceva universal, posedă în acesta şi determinaţie, conţinut. Însă aceste determinaţii sînt date. Ultimul criteriu este doar identitatea formală a gîndirii, faptul că ea constată acordul. Se pune însă întrebarea : cu ce ? Aici nu avem autodeterminare absolută, un conţinut care să vină din gîndire ca atare. Prin urmare, stoicii şi-au dat seama just de primul

---

* Sext. Empir., *Adv. ethicos*, §§ 183.

lucru ; însă criteriul lor este formal, el este principiul contradicției. În ființa (esența) absolută nici nu este contradicție ; 449
ca își este egală sieși, dar, de aceea, e goală. Acordul despre care vorbim trebuie să fie un acord superior. În propriul său contrar (*im Anderen seiner selbst*), în conținut, determinarea trebuie să fie acord cu sine : acord cu acordul. Este o determinație foarte formală aceea că un conținut este adevărat întrucît gîndirea se găsește pe sine a fi adecvată lui ; căci, cu toate că factorul conducător este gîndirea, ea nu este totuși decît formă universală. Gîndirea nu aduce altceva decît forma universalității și a identității cu sine ; prin urmare cu gîndirea mea, în felul acesta, se poate acorda orice.

Cum am remarcat deja, stoicii s-au ocupat de aproape și cu determinațiile logice întrucît au luat ca principiu gîndirea, stoicii au elaborat l o g i c a f o r m a l ă. Potrivit principiului acesta al lor, trebuie apreciate atît logica, cît și morala lor : nici una, nici cealaltă nu ajunge să se dezvolte ca știință imanentă, liberă. Logica lor este logică în sensul că ea exprimă activități ale intelectului, ca intelect conștient ; nu mai este, ca la Aristotel, cel puțin în privința categoriilor, nedecis dacă formele intelectului nu sînt în același timp esențialitățile lucrurilor, ci formele gîndirii sînt puse ca atare, pentru ele însele. O dată cu aceasta se ivește în general problema acordului gîndirii cu obiectul sau problema de a înfățișa un conținut propriu al gîndirii. Orice conținut dat poate fi însușit în gîndire, poate fi pus ca gîndit. Numai că în gîndire el există ca un conținut determinat. Prin faptul de a fi determinat, el contrazice simplitatea gîndirii, nu-i rezistă ; și astfel faptul că e însușit nu-i ajută nimic căci contrariul lui poate fi însușit tot așa ca și el, și pus ca un conținut gîndit. Opoziția există doar în altă formă : atunci, senzație exterioară, ceva neaparținător gîndirii, neadevărat ; — acum, ceva ce aparține gîndirii, dar în modul său determinat neasemenea ei ; fiindcă gîndirea este ceea ce e simplu, unu. Ceea ce mai înainte fusese exclus din 450
conceptul simplu, revine acum ; trebuie făcută această separație : activitate a intelectului și obiect, — trebuie arătată în obiect ca atare unitatea, atunci cînd e gîndit, cînd este numai un ce gîndit.

Scepticii i-au șicanat pe stoici tocmai cu această opoziție, iar stoicii, între ei, au avut mereu de corectat la conceptele lor. Sextus Empiricus se încaieră în fel și chip cu ei. Cel mai nimerit lucru pe care-l spune este tocmai ceea ce se referă la problema

ce ne interesează acum : fantezia, reprezentarea, de care stoicii nu prea ştiau exact ce este, ei ar determina-o, pare-se, ca impresie (τύπωσις), schimbare (ἑτεροίωσις), sau altfel*. Această reprezentare este însuşită în ἡγεμονικόν-ul sufletului, în conştiinţa pură. Aşadar, gîndirea *in abstracto* este acest ce simplu : „ea este necorporală ; nu suferă acţiuni şi nu e activă", îşi este egală sieşi. „Cum poate fi deci produsă în ea o schimbare, o impresie ? După aceea înseşi formele gîndirii sînt necorporale. Dar, după stoici, numai corporalul poate face o impresie, produce o schimbare**. α) Corporalitatea nu poate acţiona asupra a ceea ce este necorporal, ea nu este asemenea cu acesta, nu poate fi una cu el ; β) formele necorporale ale gîndirii nu sînt susceptibile de schimbare, numai corporalul este susceptibil, — adică aceste forme nu sînt un conţinut. Dacă de fapt formele gîndirii ar fi primit natură de conţinut, ele ar fi fost un conţinut al gîndirii în ea însăşi.

Aşa însă, ele nu erau socotite decît ca l e g i a l e g î n d i r i i (λεκτά)***. Fără îndoială, stoicii au posedat o descriere a determinaţiilor imanente ale gîndirii şi în această privinţă ei au făcut într-adevăr mult. Mai cu seamă Crisip a elaborat această
451 latură logică şi este citat ca maestru. Dar această elaborare s-a îndreptat cu totul asupra formalului. „Există la alţii în parte mai multe sau mai puţine, la Crisip există cinci", — e vorba de obişnuite, binecunoscute forme de s i l o g i s m : „Dacă este ziuă, e lumină ; or, acum este noapte, deci nu e lumină", — silogism ipotetic prin remoţie etc. „Aceste forme logice ale gîndirii (λόγοι) sînt considerate de ei ca aceea ce nu este demonstrat şi nu are nevoie de demonstraţie"****; însă ele nici nu sînt decît forme formale care nu determină nici un conţinut ca atare. „Înţeleptul este stăpîn mai ales pe d i a l e c t i c ă, au spus stoicii ; căci toate lucrurile sînt înţelese prin cunoaşterea logică, atît ceea ce e fizic, cît şi ceea ce este etic"*****. Dar astfel ei au atribuit această înţelegere unui subiect, fără să arate cine este oare acest înţelept ? Şi, cum lipsesc temeiurile obiective ale determinării, determinarea adevărului

---

* Sext. Empir., *Adv. logicos*, I. §§ 228 şi urm.

** *Ibidem*, II, §§ 403. şi urm. ; cf. Seneca, *Epist.*, 107 : Numai *corpus agit* ; *vox* este *corpus*.

*** Diog. Laertios, VII, § 63 : Sext. Empir. *Adv. math.*, VIII, § 70.

**** Diog. Laertios, VII, §§ 79—80.

***** *Ibidem*, § 83.

cade în subiect, căruia i se conferă ultima hotărîre. Această vorbărie despre înțelept nu-și are temeiul în altceva decît în caracterul nedeterminat al criteriului, de la care nu se poate înainta la determinarea conținutului.

Este de prisos să amintim mai mult despre logica lor, precum și despre teoria stoică a p r o p o z i ț i i l o r, care, pe de o parte, coincide cu logica, pe de altă parte, este o retorică și o gramatică. Nu se poate ajunge aici la un conținut cu adevărat științific. Însă această logică nu este, ca la Platon, știința speculativă a ideii absolute, ci este logică formală, cum am văzut mai sus — știința ca sesizare fermă, certă, invariabilă, descoperirea temeiurilor, aici se opresc ei. Logicul acesta cîștigă preponderența a cărui esență e mai ales să se miște în re- 452
prezentările simple, în ceea ce nu își este sieși opus, în ceea ce nu cade în contradicție. Această simplitate, care nu are în ea însăși negativitatea și conținutul, are nevoie de un conținut dat, pe care ea nu-l poate suprima, — neputînd înainta prin ea însăși la un « altul » care să-i aparțină ca propriu.

Adesea, ei au elaborat logicul pînă în cele mai mici amănunte. Lucrul principal este că ceea ce este obiectiv corespunde gîndirii. Și această gîndire ei au examinat-o de aproape; reiese însă că acest principiu este cu totul formal. Este foarte exact că universalul este adevărul, — că gîndirea are un conținut, un obiect și că acest conținut corespunde gîndirii. Aceasta este cu totul just și e și concret, dar este tocmai determinația cu totul formală; determinația trebuie să fie, însă ea rămîne o determinație formală. Sextus Empiricus îi atacă pe stoici și pe latura aceasta. Ceva nu este fiindcă el este, ci este prin gîndire, spun stoicii; însă, ca să existe, conștiința are nevoie de un altceva. Gîndirea e numai sieși abstractă, unilaterală. Deja scepticii și-au dat seama de dificultatea principală de a deduce din universal particularul, determinația, de a arăta cum universalul se determină el însuși pe sine ca particular, așadar este în acesta totodată identic. Astfel, ceea ce se află aici la bază este, într-un anume fel, cu totul just, dar este în același timp cu totul formal; și acesta este principalul punct de vedere al filozofiei stoice. În fizica stoicilor se manifestă același principiu în formalismul său.

3. MORALA

Latura teoretică a spiritului, cunoaşterea, aparţine cercetării criteriului, despre care am vorbit deja. Dar ceea ce i-a făcut pe stoici mai celebri a fost moral a lor. Ea depăşeşte tot atît de puţin această poziţie formală, deşi nu se poate nega
453 că în expunerea ei stoicii au luat o cale care pare plauzibilă pentru reprezentare, dar care, în realitate, este mai mult exterioară şi empirică.

a. Conceptul virtuţii. În general, despre această latură practică Diogenes Laertios * ne relatează cîteva expuneri foarte bune de-ale lui Crisip : dezvoltări psihologice. Crisip păstrează acordul formal cu sine însuşi. Anume, ei spun : „Prima dorinţă a animalului este aceea de a se conserva pe sine însuşi, conform naturii sale determinate autentice" (imanente), „originare". El obţine acest lucru prin ἡγεμονικόν. „Primul lucru" (determinaţia fundamentală în acest instinct, scopul) „este" deci „acordul animalului cu sine însuşi şi conştiinţa despre aceasta, sentimentul de sine, de a nu se părăsi pe sine însuşi. Astfel animalul îndepărtează de la sine ceea ce este vătămător şi primeşte ceea ce-i este util"; conceptul lui Aristotel despre natură, despre ceea ce e conform scopului, — principiu al activităţii, opoziţie şi suprimare (*Aufhebung*). „Nu plăcerea este primul lucru, ci ea" (sentimentul satisfacerii) „se adaugă numai cînd natura" unui animal „care se caută pe sine prin ea însăşi primeşte în ea ceea ce este potrivit acordului său cu sine"; — de asemenea demn de aprobare : sentimentul de sine, plăcerea este tocmai această reîntoarcere, conştiinţă a acestei unităţi; mă bucur de ceva, de unitatea mea ca unitate a acestui individ în elementul obiectiv. Tot aşa se petrec lucrurile şi cu omul : destinaţia lui este să se conserve pe sine însuşi, dar avînd conştient acest scop, cu judecată, conform λόγος-ului. „În plante natura acţionează fără impuls şi dorinţă; dar în animale acestea nu sînt despărţite, cî astfel încît şi în noi ceva este în felul plantei". Şi în plantă există λόγος ca sămînţă, λόγος
454 σπερματικός, dar la plantă acesta nu este scop, nu este obiectul ei; ea nu ştie nimic despre el. „La animale se adaugă la acesta instinctul; la animale natura face adecvat originarului

---

* Libr. VII, §§ 85—86.

ceea ce este conform instinctului", — adică scopul final al instinctului este tocmai ceea ce e originar în natura lui, acesta tinde spre autoconservarea sa. „Însă animalele raționale fac și din natură scop; în om se află λόγος-ul, el face din rațional scopul său. Și rațiunea devine în oameni artistul instinctului", care la om face o operă de artă din ceea ce este numai instinct. (Acestea se înfățișează ca niște prescripții ale stoicilor pentru a găsi motivele juste în vederea virtuții.)

De aceea principiul stoicilor în general este că „trebuie să trăim c o n f o r m n a t u r i i, adică conform v i r t u ț i i; fiindcă la ea ne duce (ἄγει) natura" (rațională). Acesta este binele suprem, scopul final a toate. A trăi conform naturii înseamnă a trăi rațional. Însă și aici vedem îndată că în felul acesta sîntem numai plimbați formal în cerc. A trăi conform naturii, în aceasta constă virtutea; și ceea ce este conform naturii este virtutea. Gîndirea trebuie să determine ce este conform naturii; dar conform naturii este numai ceea ce e determinat de λόγος. Aceasta este ceva cu totul formal: căci ce este conform naturii? — Λόγος-ul. Și ce este λόγος-ul? Ceea ce este conform naturii. Mai de aproape, stoicii determină ceea ce este conform naturii astfel: „Ceea ce ne învață experiența și înțelegerea legilor atît ale naturii generale, cît și ale naturii noastre". „Această natură este legea universală, rațiunea justă care a pătruns prin toate", — rațiunea noastră justă și cea universală —, „aceeași în Zeus, conducătorul (καθηγεμόνι) sistemului lucrurilor. Virtutea fericitului este aceasta: cînd totul se întîmplă în acordul geniului (δαίμονος) fiecăruia cu 455
voința ordinei întregului"*. În consecință, toate acestea se poticnesc în formalism general.

Întrucît virtutea în genere este ceea ce e conform esenței sau legii lucrurilor, la stoici se numea în sens general virtute tot ceea ce în fiecare domeniu era corespunzător legilor acestuia. De aceea ei vorbesc de „virtuți logice, fizice" **; o morală care înfățișează diferitele obligații morale, parcurgînd diversele relații naturale în care se găsește omul și arătînd ce este rațional în ele: cale a reflecției, argumente, cum vedem la Cicero.

Virtutea este să asculți de ceea ce e gîndit, adică de legea universală, de rațiunea justă. Ceva este moral și just, cînd

---

* Diog. Laertios, VII, §§ 87—88.
** *Ibidem*, § 92.

în acest ceva se realizează, ni se înfăţişează o determinaţie universală. Aceasta este ceea ce e substanţial, natura unui raport; acest raport este lucrul. Aceasta există numai în gîndire. Universalul în acţiune trebuie să fie suprema determinaţie; aceasta este just. Acest universal nu este abstract, ci este universalul în acest raport; de exemplu, în proprietate, particularul este pus la o parte. Prin urmare, omul trebuie să acţioneze ca fiinţă făcută să gîndească. El trebuie să acţioneze ascultînd de judecata sa şi să-şi subordoneze universalului instinctele şi înclinaţiile; fiindcă acestea sînt singulare. În fiecare acţiune a omului există elemente singulare, acţiunea este ceva particular. Este însă deosebire între faptul de a reţine particularul ca atare şi faptul de a reţine, în acest particular, universalul. În reţinerea fermă a acestui universal constă caracterul energic al stoicismului.

Acest universal încă nu are conţinut, este nedeterminat; din această cauză învăţătura lor despre virtute este defectu-
456 oasă, goală, plictisitoare. Virtutea este recomandată în chip energic, antrenant, înălţător; însă ce este această lege universală, ce este virtutea? — Cu privire la aceasta lipsesc determinaţiile.

b. C e a l a l t ă latură a binelui este existenţa exterioară şi acordul împrejurărilor, al naturii exterioare cu scopul final al omului. Binele este această conformitate cu legea, exprimată în raport cu voinţa; binele este obiectul ca practic. Stoicii l-au determinat totodată şi ca ceea ce este u t i l: Fie în şi pentru sine nemijlocit util, fie nu depărtat de utilitate". Astfel încît în general utilul este oarecum accidentul virtuţii. „Binele în sine este ceea ce e desăvîrşit" (ceea ce-şi îndeplineşte scopul), „conform naturii raţionalului, ca raţional: virtutea; ceea ce se adaugă este bucuria, plăcerea etc."; scopul individului este mulţumirea sa pentru sine. — Stoicii deosebesc binele multiplu ca „bine al sufletului şi bine exterior; binele sufletului sînt virtuţile şi acţiunile lui; bine exterior este, de exemplu, să aparţii unei patrii nobile, să ai un prieten virtuos etc. Nu depinde nici numai de împrejurări exterioare şi nici numai de conştiinţa de sine ca unul şi acelaşi să fie şi virtuos şi fericit"*. — Aceste determinări sînt cu totul bune. Cît priveşte utilitatea, nu este nevoie ca morala să fie atît de severă cu ea; căci orice acţiune bună este în realitate utilă, adică tocmai

---

* Diog. Laertios, VII, §§ 94—95.

este real eficientă, produce ceva bun. O acțiune bună care nu este utilă nu e acțiune, nu posedă realitate. Caracterul de inutilitate în sine a binelui este abstracția binelui, ca irealitate. Nu numai că ne este îngăduit, dar trebuie chiar să avem conștiința utilității; căci este adevărat că este util să cunoaștem binele. Utilitatea nu înseamnă altceva decît să știi ce faci, să fii conștient de acțiunea pe care o faci. Dacă această 457
conștiință este blamabilă, apoi este și mai blamabil să faci caz mare de bunătatea acțiunii tale și să nu consideri îndeajuns această acțiune din punctul de vedere al necesității. Unitatea virtuții și a fericirii, mijlocia, este reprezentată ca ceea ce este desăvîrșit și aparținînd nici numai conștiinței de sine, nici numai exteriorului. Însă îmbinarea virtuții cu fericirea este ceea ce a fost considerat ca marea problemă și în timpurile moderne: virtutea în sine și pentru sine face oare pe om fericit sau conceptul fericirii este oare inclus în conceptul virtuții? Iată problema!

α. Răspuns general la această întrebare. Să ne amintim de cele arătate mai sus, de principiul autoconservării, de faptul că virtutea ține de natura rațională. Realizarea scopului urmărit este fericire; ea înseamnă să te vezi, să te știi realizat pe tine însuți, să te contempli pe tine însuți ca pe ceva exterior; înseamnă acord al conceptului tău, al geniului tău, cu ființa ta, cu realitatea ta. Cum am văzut, acest acord este fericire. Or, concordă virtutea și fericirea una cu alta? adică, acțiunea virtuoasă se realizează ea în sine și pentru sine însăși? În această acțiune își devine oare omul, nemijlocit, lui însuși obiect? Ajunge el să se contemple pe sine însuși ca pe ceva obiectiv sau să contemple ceea ce este obiectiv ca pe ceva al său? — Lucrul acesta este cuprins în conceptul acțiunii, și anume în acela al acțiunii bune; căci răul distruge ființa, este opus conservării proprii; binele e tocmai ceea ce este îndreptat spre conservarea proprie și o promovează. Acesta este răspunsul general la întrebarea pusă: scopul bun este conținutul care se realizează în acțiune. Numai că, astfel considerată, propriu-zis nici conștiința scopului ființînd în sine nu are exact semnificația acțiunii virtuoase și nici realitatea pe care aceasta o înfăptuiește semnificația fericirii. Aici se află deosebirea. Stoicii s-au oprit numai la acest concept general și l-au afirmat (*gesetzt*) nemijlocit drept existență efectivă; dar în aceasta este astfel exprimat numai conceptul acțiunii virtuoase, și nu realitatea. La aceasta s-au oprit stoicii. 458

β. În continuare a fost apoi ridicată întrebarea : cum se raportează una la cealaltă virtutea şi fericirea ? Această temă a fost tratată şi de epicurieni. Virtutea înseamnă să trăieşti conform naturii, ascultînd de legea ei universală. Acestei vieţi şi voinţei care o înfăptuieşte i se opune satisfacerea subiectului ca atare, în particularitatea lui. Eu sînt numai caracterul formal, energia universalului ; eu sînt numai activitatea formală a legii. În al doilea rînd însă, eu sînt şi un individ particular ; eu pretind şi pe latura aceasta acord, armonie. Eu sînt în armonie cu mine, gîndind şi voind generalul ; atunci sînt acesta în mod abstract. Însă această particularitate are în mine, pe laturile cele mai diferite, existenţă, fiinţă concretă ; ea presupune în individ impulsuri determinate. A doua atitudine este aceea ca existenţa mea să fie în armonie cu exigenţele particularităţii mele ; aici intervin plăcerea, mulţumirea. Ambele atitudini vin în conflict una cu cealaltă ; şi, în timp ce caut satisfacţie într-o direcţie ori în cealaltă, sînt în conflict cu mine, deoarece eu sînt şi individ. — Stoicii spuneau că binele în sine, desăvîrşirea conform naturii, este virtutea. Plăcerea, mulţumirea pot veni să se adauge aici, este însă indiferent şi dacă ele nu vin. Satisfacţia aceasta nu este scopul ; virtutea poate fi însoţită şi de durere. La Cicero aceste contrarii sînt : *honestum* şi *utile* ; ceea ce are importanţă este îmbinarea lor *. Stoicii spuneau că trebuie să căutăm numai virtutea ; o dată cu virtutea însă am găsit şi fericirea însăşi,
459 — virtutea, ca atare, pentru sine, te face fericit. Această fericire este cea adevărată, de neclintit, chiar dacă altfel omul se găseşte în nenorocire **.

O formă principală în ce priveşte morala, formă pe care o întîlnim şi la Cicero, este *finis bonorum et malorum*, *summum bonum*, binele suprem. Acesta este la stoici raţiunea justă, principiul suprem, — şi faptul că el trebuie reţinut pentru sine. Aici apare îndată opoziţia dintre virtute şi fericire ; în formă abstractă : între gîndire (λόγος) şi determinarea ei. Ceea ce vedem la stoici şi ceea ce-i distinge pe ei este principiul ca omul şi înţeleptul să se conducă numai după raţiune. Această comportare conform raţiunii conţine mai întîi abstragerea omului în sine, concentrarea omului în sine ; astfel încît el renunţă, este indiferent faţă de orice ţine

---

* Cicero, *De officiis*, I, 3 ; III ; Diog. Laertios, VII, §§ 98—99.
** Diog. Laertios, VII, §§ 127—128 ; Cicero, *Paradoxa*, 2.

de instinctele şi sentimentele imediate etc. În acest principiu cu totul formal de a se concentra numai în sine, de a se menține prin gîndire în armonie pură cu sine însuşi, rezidă renunțarea, dobîndirea indiferenței față de orice plăcere, înclinație, pasiune, interes particular. În aceasta stă forța, independența lăuntrică, acea libertate a caracterului în sine care i-a distins pe stoici. — În scrierile lor se discută apoi mult, cercetîndu-se mai de aproape, unde este de aflat fericirea, plăcerea? Fericire nu înseamnă în general altceva decît sentimentul acordului cu sine însuşi. Plăcerea pe care o găsim în satisfacerea simțurilor ne convine, ea conține un acord cu noi înşine; respingătorul, neplăcutul, dimpotrivă, este o negație, o lipsă de potrivire cu instinctele noastre. Or, stoicii au afirmat ca esențial tocmai acordul interiorului cu sine; iar conştiința sau numai sentimentul acestui acord este apoi plăcerea. Însă acest acord este afirmat la stoici esențial numai ca armonie a interiorului cu 460
sine; şi atunci în virtute e conținută însăşi plăcerea. Totuşi această plăcere este ceva secundar, o urmare, din care nu trebuie deci să se facă scop, ci trebuie privită numai ca ceva accesoriu. Această energie a stoicilor care pretinde ca omul să nu caute altceva decît să rămînă, să devină, să se mențină egal cu sine, să fie liber, iată ce e remarcabil la ei; ceea ce însă este în legătură cu formalul însuşi pe care l-am relevat.

În consecință, principiul moralei stoice este acordul spiritului cu sine însuşi; însă ceea ce are importanță este ca acest principiu să nu rămînă formal. Şi aici apare îndată opoziția dintre concentrarea în sine şi ceea ce nu mai este inclus în ea, ceea e exclus din ea. Spunem că omul este liber şi că el e în relație cu altceva; astfel însă, el nu este liber, ci dependent, — şi pe această latură se află fericirea. Neatîrnarea mea este numai una din laturi, căreia, de aceea, cealaltă latură, latura particulară a existenței mele, încă nu-i corespunde. Prin urmare, este vechea problemă a armoniei dintre virtute şi fericire, care a ieşit în evidență în această epocă. — În loc de virtute, noi spunem moralitate, întrucît ceea ce trebuie să mă conducă în acțiunile mele nu trebuie să fie voința mea, care a devenit obicei, ca în virtute; moralitatea conține în chip esențial reflexia mea subiectivă, convingerea mea că ceea ce fac este conform determinațiilor generale, raționale ale voinței, datoriilor generale. Amintita problemă este necesară, ea ne-a preocupat şi pe timpul lui Kant, iar punctul de vedere din care ea poate fi soluționată revine la întrebarea: în ce trebuie să pu-

nem fericirea? Referitor la aceasta se pot auzi multe lucruri banale: de exemplu, că celui virtuos îi merge adesea prost, iar viciosului bine, că acesta este fericit etc. Prin „îi merge bine" se înţeleg atunci toate împrejurările, condiţiile exterioare, şi în ansamblu conţinutul este cu totul plat; ceea ce îl constituie
461 este: realizarea scopurilor obişnuite, a planurilor şi intereselor de toate zilele. Însă astfel de planuri, interese apar îndată ca fiind numai întîmplătoare, exterioare; şi această poziţie a problemei este în curînd depăşită, astfel încît plăcerile exterioare, bogăţia, nobleţea etc. nu sînt adecvate virtuţii, fericirii. Prin urmare, ceea ce are importanţă este să ştim în ce trebuie situată fericirea? La ceea ce este de natură exterioară, la ceea ce este pradă întîmplării trebuie totuşi să renunţăm îndată.

Stoicii au spus deci că fericirea este plăcerea sau sentimentul acordului însuşi, care există însă numai ca libertate interioară, necesitate interioară, acord interior cu sine însuşi. Ei au fost ridiculizaţi, fiindcă au spus că durerea nu este un rău *. În problema ce ne interesează nu este vorba de dureri de dinţi etc.; omul trebuie să ştie că este expus la aşa ceva; însă o astfel de durere şi nefericirea sînt două lucruri diferite. Problema trebuie înţeleasă absolut numai în sensul că se cere armonia voinţei raţionale cu realitatea exterioară. Acesteia îi aparţine aşadar şi sfera intereselor particulare, a subiectivităţii, a ceea ce e personal, a existenţei concrete particulare. Dar, iarăşi, din conţinutul acestor interese aparţine acestei realităţi numai ceea ce este general, deoarece numai întrucît e general poate fi acest conţinut în armonie cu raţionalitatea voinţei. Suferinţa, durerea etc. nu sînt un rău, spun stoicii; şi aceasta este absolut exact. Ele nu sînt un rău prin care ar putea să fie tulburată egalitatea cu mine însumi, libertatea mea; suferinţa şi durerea nu mă pot diviza în mine însumi; în solidaritatea mea cu mine însumi eu sînt deasupra unor astfel de neplăceri:
462 eu pot să le simt, dar ele nu trebuie să mă divizeze. Această unitate lăuntrică cu mine însumi, întrucît e simţită, constituie fericirea; şi aceasta nu este tulburată de relele exterioare. Ceea ce este grandios în filozofia stoică este faptul că în voinţă, atunci cînd ea posedă această coerenţă interioară, nu poate pătrunde nimic, orice e străin de ea este menţinut în afara ei, nici chiar înlăturarea durerii nu poate deveni un scop ce trebuie satisfăcut.

---

* Cicero, *De finibus*, III, 13; *Tusculan. quaest.*, II, 25.

γ. O altă opoziție este aceea din interiorul virtuții însăși. Întrucît numai rațiunea justă trebuie să fie factorul determinant al acțiunii, nu mai există propriu-zis nici o determinație fermă. Ca fir conducător trebuie luată legea universală. Orice obligație morală însă este totdeauna un conținut particular; obligațiile pot fi, evident, exprimate în formă generală, dar aceasta nu schimbă cu nimic natura particulară a conținutului. Un criteriu ultim, hotărîtor cu privire la ce e bine nu se poate stabili. Orice principiu este totodată un principiu particular; întrucît principiul este lipsit de determinare, ultima hotărîre o are subiectul. După cum mai înainte oracolul era cel ce hotăra, astfel, la începutul acestei interiorități mai adînci, subiectul este făcut arbitrul a ceea ce este drept. În Atena ceea ce era just, moral era hotărît de tradiție; aceasta a încetat să mai fie ultimă instanță de la Socrate încoace. La stoici este înlăturată orice determinare exterioară; ceea ce hotărăşte nu poate fi decît subiectiv, subiectul decide din sine ca ultimă instanță (conştiința).

Există numai o unică virtute* şi înțeleptul este omul virtuos. Constatăm iarăşi că decizia ultimă este atribuită subiectului ca atare. Cu toate că pe acesta pot fi sprijinite multe lucruri înălțătoare şi edificatoare, totuşi lipseşte aici o adevărată determinare. A constituit însă tăria şi forța stoicismului faptul că el a pretins conştiinței să se coboare în sine spre a găsi adevărul şi să asculte de hotărîrile rațiunii sale. Această ascultare de rațiune este opusă plăcerii. Prin urmare, în nimic nu trebuie să ne căutăm destinația sau mulțumirea 463
decît în acordul cu rațiunea noastră, să găsim mulțumirea în noi înşine şi nu în ceea ce este condiționat din afară. Deşi această neatîrnare şi libertate este numai formală, trebuie totuşi să recunoaştem măreția acestui principiu.

Despre pasiune, ca ceva ce se contrazice, stoicii au discutat mult. Scrierile lui Seneca şi ale lui Antonin conțin mult adevăr şi ele pot fi un sprijin foarte bogat în învățături pentru omul care n-a ajuns încă la o convingere mai înaltă. Îi vom recunoaşte talentul lui Seneca, dar trebuie să fim şi convinşi că talentul nu ajunge. Antonin** arată psihologic că plăcerea nu este un bine. „Căința este un fel de reproş pe care

---

* Plutarh, *De stoicorum repugnantia*, p. 1 031 (ed. Xyl); Stobaeus, *Eclog. ethic.*, partea a II-a, p. 110; Diog. Laertios, VII, § 125.

** Antonin, VIII, § 7.

şi-l face cineva lui însuşi de a fi neglijat (παρεικέναι) ceva util; binele trebuie să fie ceva util, iar omul frumos şi bun trebuie să se dedice binelui" (să facă din acesta propriul său interes). „Dar nici un om frumos şi bun nu se va căi că a neglijat o plăcere (ἡδονήν) (că a lăsat-o să treacă, n-a avut-o); prin urmare, plăcerea nu este nici ceva util, nici ceva bun". — „Cine-şi doreşte glorie după moarte nu se gîndeşte că toţi aceia care îşi amintesc de el mor şi ei, şi tot aşa cei ce urmează după aceştia, pînă ce se stinge orice amintire prin însăşi stingerea admiratorilor care au pierit".

c. Stoicii au avut şi obiceiul de a propune un i d e a l a l î n ţ e l e p t u l u i; adică nimic altceva decît voinţa subiectului, care în sine se vrea numai pe sine, se opreşte la gîndul binelui fiindcă este bine, e ferm şi nu se lasă mişcat de nimic altceva, de dorinţe, de durere etc., nu vrea decît propria-i libertate, e gata să renunţe la orice altceva, — care, chiar dacă exterior simte durere, nenorocire, le separă totuşi de intimitatea conştiinţei sale.

Acum î n t r e b a r e a: de ce se exprimă moralitatea la
464 stoici sub forma idealului înţeleptului? Deoarece simplul concept al conştiinţei virtuoase, al acţiunii conform scopului care fiinţează în sine este conştiinţa individuală, element al realităţii morale, constatăm că la stoici moralitatea reală este exprimată ca ideal al înţeleptului. Dacă stoicii ar fi depăşit simplul concept al acţiunii pentru scopul care fiinţează în sine, ei n-ar fi avut nevoie să o exprime ca pe un subiect. Virtutea este autoconservarea raţională. Dar ce este aceea ce se produce prin ea? Tocmai autoconservarea raţională; aceasta este o exprimare formală. Realitatea morală nu este exprimată ca o p e r ă permanentă, produsă şi care se produce pe sine mereu. Realitatea morală înseamnă a fi tocmai acest lucru. Întocmai cum natura este un sistem permanent, existent, tot astfel şi spiritualul trebuie să fie, ca atare, o lume obiectivă. La această realitate stoicii n-au ajuns. Sau, putem exprima lucrul acesta şi aşa: realitatea lor morală este numai înţeleptul, un ideal, nu o realitate: ideal, de fapt simplul concept, a cărui realitate nu este înfăţişată. — Această subiectivitate este deja exprimată în faptul că esenţialitatea morală, exprimată ca virtute, arată nemijlocit prin forma sa că într-însa e vorba numai de esenţialitatea morală a i n d i v i d u l u i, de o însuşire a individului. Or, această virtute ca atare, întrucît este vorba de ea, nu poate

ajunge în sine şi pentru sine la fericire; fericirea însă ar fi latura realizării, dar tot numai a individului. Căci fericirea ar fi tocmai plăcerea pe care o simte individul, acordul fiinţei, al existenţei, cu el ca individ; dar tocmai cu el ca individ ea nu se acordă, ci numai cu el ca om general. — Ca om individual, însă omul nu trebuie să urmărească acordul existenţei cu el, adică el trebuie tocmai să fie indiferent faţă de singularitatea existenţei sale, atît faţă de acordul, cît şi faţă de dezacordul ei cu in- 465
dividul; deopotrivă să se poată dispensa de fericire, cît şi, dacă o posedă, să rămînă liber de ea; — adică să voiască o armonie a sa cu sine însuşi ca universal. — E conţinut «aici desigur numai conceptul, adică moralitatea subiectivă, dar ca subiectivă, acesta este adevăratul ei raport. Ea este această libertate a conştiinţei care se reazemă pe sine şi se bucură de sine ca independentă de obiecte; şi aceasta constituie excelenţa şi grandoarea moralei stoice. Această fericire poate fi numită, spre deosebire de cealaltă, adevărata fericire; dar atunci în general termenul de «fericire» este o expresie greşită. Bucuria de sine a conştiinţei raţionale în sine este astfel ceva nemijlocit general; este un mod de a fi pe care determinaţia fericirii îl denaturează. Căci tocmai în fericire este conţinut momentul conştiinţei de sine ca moment al individualităţii proprii. Însă această conştiinţă care s-a deosebit nu există în amintita bucurie de sine, ci în acea libertate individul se bucură de sine însuşi întrucît e universal, gustă sentimentul intim al generalităţii sale. Străduinţa spre fericire, spre plăcerea spirituală şi trăncăneala despre excelenţa plăcerilor pe care le oferă ştiinţa şi arta etc. sînt ceva găunos, deoarece însuşi lucrul cu care ne îndeletnicim în aceste domenii nu mai are forma plăcerii sau tocmai el suprimă această reprezentare. A şi trecut această trăncăneală şi nu mai prezintă nici un interes. Adevăratul spirit stă în osteneala cu lucrul, nu căutînd plăcere, adică cu gîndul permanent de a-l raporta la tine ca individ, ci cu lucrul ca atare, ca general în sine. Trebuie să ne îngrijim să-i meargă de altfel omului, ca individ, acceptabil; cu cît mai plăcut, cu atît mai bine; dar de acestea nu trebuie să facem vreun caz şi vorbă multă, ca şi cînd toate acestea ar comporta cine ştie ce raţiune şi importanţă.

Conştiinţa de sine stoică nici nu are această formă în care 466
este vorba de individualitate ca atare, ci este libertatea în care ea este conştientă de sine numai ca fiind universalul. Însă conştiinţa stoică se opreşte la concept, nu ajunge la cunoaşterea

conținutului, la cunoaşterea operei pe care trebuie s-o înfăptuiască. Şi, deşi pentru ea ca conştiință individuală nu are importanță individualitatea ei, ea totuşi nu depăşeşte această individualitate, nu ajunge la realitatea universalului; forma ei exprimă realul numai ca pe un individ : înțeleptul. Există în înțeleptul stoic tocmai această libertate, acest moment negativ al abstracției de existență; o independență capabilă să renunțe la tot, dar nu ca pasivitate goală, ca dezinteresare, astfel încît i s-ar putea lua totul, ci ca independență ce poate renunța de bună voie la toate, fără să-şi piardă prin aceasta esența, — căci esența ei este tocmai raționalitatea simplă, gîndul pur despre sine însuşi. Aici această independență ajunge la sine însăşi ca obiect, — conştiința pură îşi este ei însăşi obiect; şi, fiindcă pentru ea esența este numai acest obiect simplu, acesta nimiceşte în sine orice ființă sau orice mod al existenței, nu este nimic în sine şi pentru sine, ci se află numai în forma unui ce suprimat. — Ce e mai înalt la Aristotel, gîndirea gîndirii, — aceasta găsim în stoicism; însă astfel încît acea culme nu se înalță ca ceva singular, cum pare la Aristotel, avînd altceva alături de ea, ci este, la stoici, unică.

Totul fiind redus la aceasta, este afirmată (*gesetzt*) simplitatea conceptului față de totul, — negativitatea pură a lui. Însă împlinirea lui reală, modul obiectiv, lipseşte; şi, pentru a se angaja în această realizare, în acest mod obiectiv, stoicismul are nevoie să fie dat conținutul.

De aceea ei au şi dat descrieri ale idealului înțeleptului, arătînd foarte elocvent îndeosebi cum îşi ajunge acesta cu desăvîrşire lui însuşi şi cum este complet independent. Ceea ce
467 face înțeleptul este just. D e s c r i e r e a i d e a l u l u i făcută de stoici este oratorie, adică generală, şi de aceea lipsită de interes; remarcabil este elementul negativ. „Înțeleptul este liber chiar şi în lanțuri, fiindcă el acționează din sine însuşi, necorupt de frică sau de dorință". Tot ce aparține dorinței şi fricii el nu-l socoteşte ca aparținîndu-i lui însuşi şi-i atribuie locul a ceva ce-i este străin; nici o existență particulară nu este solidă. „Singur înțeleptul este rege, căci numai el nu este legat de lege şi nu e dator să dea socoteală nimănui"*. Iată şi această autonomie şi autocrație față de legi determinate : înțeleptul, ascultînd numai de rațiune, este dispensat de orice legi determinate, care sînt valabile şi pentru care nu se poate

* Diog. Laertios, VII, §§ 121, 116—117, 122.

indica nici un temei raţional sau care par a se baza mai curînd pe o repulsie naturală sau pe un instinct. Tocmai în ce priveşte acţiunea reală nici o lege determinată nu posedă realitate propriu-zisă pentru el, şi cel mai puţin legile care par a ţine numai de natură ca atare. De exemplu, „a contracta legături de căsătorie care trec de incest, concubinajul dintre bărbaţi; deoarece conform raţiunii, ceea ce e convenabil faţă de unii este convenabil şi faţă de ceilalţi. De asemenea el poate mînca şi carne de om"* etc. —Însă un temei general este ceva cu totul nedeterminat. În determinarea acestor legi stoicii s-au oprit la intelectul lor abstract şi i-au îngăduit monarhului lor multe lucruri imorale, deşi totuşi, de exemplu, incestul, pederastia, canibalismul, acte ce par a fi interzise numai de instinctele naturale ale omului, nu pot rezista nici în faţa judecăţii raţiunii. Prin urmare, înţeleptul este şi l u m i n a t, în sensul că, în ceea ce pare numai natural, nu şi acolo unde el n-a ştiut să încadreze instinctul natural în forma unui principiu al intelectului, 468
— naturalul este călcat de el în picioare. Ceea ce se numeşte lege a naturii sau instinct al naturii intră în opoziţie cu ceea ce e considerat ca nemijlocit, ca general raţional. De exemplu, menţionatele acţiuni par a se baza pe sentimente de ale naturii, sentimentele însă nu sînt gîndite; în schimb, proprietatea este deja ceva gîndit în sine însăşi, este recunoaşterea de către toţi a posesiunii mele, recunoaşterea a ceva general în el însuşi, — proprietatea ţine de domeniul intelectului. Înţeleptul este liber faţă de acţiunile amintite fiindcă acestea nu sînt ceva nemijlocit gîndit; dar aceasta este numai greşeala ce provine din neînţelegere. Am văzut că în domeniul teoretic al adevărului elementele simple gîndite sînt susceptibile de orice conţinut; tot astfel şi binele, elementul practic, gîndit, este susceptibil de orice conţinut, — şi nici un conţinut nu e adevărat în sine. A justifica un astfel de conţinut printr-un temei oarecare înseamnă a confunda înţelegerea amănuntelor cu pătrunderea întregii realităţi; — superficialitate a judecăţii, care nu recunoaşte ceva, fiindcă sub cutare ori cutare aspect nu-l cunoaşte; însă tocmai fiindcă ea nu caută şi nu cunoaşte decît temeiurile proxime, ea nu poate şti dacă nu există şi alte laturi, şi alte temeiuri. Astfel de temeiuri se pot găsi în sprijinul a orice şi împotriva a orice: o latură, o raportare la ceva de altfel

---

* Sext. Empir., *Adv. math.* XI, §§ 190—194; Diog. Laertios, VII, §§ 129, 121.

necesar, dar care ca atare poate fi, la rîndul său, şi suprimat ; sau o relaţie negativă, suprimarea a ceva necesar, care poate fi considerat deopotrivă ca valabil sau ca nevalabil.

Fără îndoială, stoicii au situat virtutea în gîndire : binele, ceea ce este conform legii, este ceea ce e gîndit, generalul, întrucît este ceva gîndit ; dar ei n-au găsit un principiu concret (principiul lor era f o r m a l, abstract), n-au avut un principiu al autodeterminării raţionale, un principiu din care să se nască şi să se dezvolte determinaţie, deosebire.

Astfel la ei α) găsim reflecţie sprijinită pe t e m e i u r i, pe argumente ; ei reduc virtutea la temeiuri, la argumente. Ei
469 deduc din împrejurări, din legături, din urmări, dintr-o contradicţie sau opoziţie ; aşa procedează Antonin, Seneca, cu mare spirit şi în chip înălţător. Argumentele sînt întocmai ca un nas de ceară : pentru orice există bune temeiuri ca : „Sînt sădite în noi de natură aceste instincte", „viaţa e scurtă". Care argumente trebuie considerate ca bune, depinde de scopul urmărit, de interese ; acestea sînt premisele, acestea împrumută forţă temeiurilor invocate. De aceea în general temeiurile sînt ceva subiectiv. Maniera de a cugeta asupra ta, de a reflecta asupra a ceea ce trebuie să faci duce la tendinţa de a da scopurilor tale această amplificare a reflexiei, născută din ingeniozitatea şi amploarea conştiinţei : acela care aduce aceste argumente bune, înţelepte sînt eu. Aceste temeiuri, aceste motive nu sînt lucrul însuşi, nu sînt ceea ce e obiectiv, — ci sînt opera liberului meu arbitru, a bunului meu plac, prin care e u îmi desfăşor pe larg în faţa mea nobilele mele sentimente. Contrariul acestei maniere este să uiţi de tine însuţi, pierzîndu-te în lucru. În Seneca însuşi avem mai curînd emfaza unor reflexii morale decît soliditate veritabilă. Pe de o parte, bogăţia lui, viaţa lui luxoasă i-au fost reproşate : el primise în dar de la Neron bogăţii nemăsurate* ; pe de altă parte, i se poate pune în faţă elevul său Neron, — acesta ţine un discurs făcut de Seneca **. Argumentele sînt strălucite, adesea oratorice, ca la Seneca. Ascultătorul este antrenat, dar adesea nu e mulţumit. Toate acestea pot fi considerate ca sofistice ; dar trebuie să recunoaştem că întîlnim aici pătrundere şi opinii oneste ; lipseşte însă convingerea ultimă.

---

* Tacit, *Annales*, XIV, 53 ; XIII, 42.
** *Ibidem*, XIII, 3.

β) În acelaşi timp, principiul superior, deşi negativ formal, rezidă în faptul că ceea ce e gîndit este numai ca atare scop şi bine; în consecinţă, numai în această formă abstractă, fără nici un alt conţinut (asemenea principiului kantian al datoriei), este el ceea ce trebuie să servească de temei ferm şi sprijin conştiinţei de sine a omului, în forma gîndirii, adică 470
în sine, în pura abstracţie a sa şi nu întrucît posedă un conţinut oarecare pentru sine, pe care să-l urmărească*. Fermitatea formală a spiritului în sine, care face abstracţie de toate, nu ne înfăţişează nici o dezvoltare de principii obiective, ci un subiect care se menţine în această imperturbabilitate şi indiferenţă, — nu apatică, ci voită; — i n f i n i t a t e a conştiinţei de sine.

Întrucît principiul moral al stoicilor rămîne la acest formalism, toate discursurile lor rămîn îngrădite în limitele acestui formalism: cugetările lor sînt tocmai neîncetata reducere a conştiinţei la unitatea ei cu sine însăşi. Forţa disprețuirii existenţei este mare, tăria acestei comportări negative, superioară. Principiul stoic este un moment necesar în ideea conştiinţei absolute; el este şi un fenomen necesar al epocii, deoarece, cînd s-a pierdut realitatea lumii, ca în lumea romană, spiritul real, viaţa dispărînd în universalul abstract, conştiinţa, a cărei universalitate reală este distrusă, e nevoită să se retragă în singularitatea sa şi să se conserve în gîndurile sale pe ea însăşi.

În principiul moral al stoicilor este inclusă determinaţia libertăţii abstracte, a independenţei. Cînd scopul meu este deci conştiinţa libertăţii, din acest scop general au dispărut toate determinaţiile; or, aceste determinaţii particulare ale libertăţii constituie obligaţiile morale, legile; ca determinaţii particulare, ele dispar în această generalitate a libertăţii, în conştiinţa pură a independenţei mele. Astfel întîlnim la stoici acea tărie a voinţei care nu consideră particularul ca făcînd parte din esenţa ei, ci se retrage din el. Vedem că, pe de o parte, acesta este un principiu adevărat, însă, pe de altă parte, 471
el rămîne în acelaşi timp abstract. Prin urmare, ce găsim în el nu este ideea că starea lumii este raţională, justă, ci numai că subiectul, ca atare, trebuie să-şi afirme în sine libertatea. În consecinţă, tot ce este îndreptat spre exterior, lume, împrejurări etc. primeşte astfel poziţia de a putea fi suprimat; aşadar, în acest principiu nu se postulează armonia efectivă dintre

---

* Cf. Seneca, *De vita beata*, c.5: *beata ergo vita est in recto certoque judicio stabilita et immutabilis.*

raţionalitate în general şi existenţă, fiinţare concretă ; — sau, în acest principiu, nu este conţinut ceea ce am putea numi moralitate obiectivă, legalitate. Platon a formulat idealul unei republici, adică al unei stări raţionale a oamenilor ; această condiţie a oamenilor în stat, această valabilitate a dreptului, a moralităţii şi a moravurilor constituie latura realităţii raţionalului. Şi numai printr-o astfel de stare raţională a lumii este stabilit apoi în chip concret ca exteriorul să corespundă şi interiorului ; această armonie există atunci în acest sens concret. Nu se poate citi ceva mai excelent referitor la morală, la tăria voinţei bune, la meditarea asupra ta însuţi decît ceea ce a scris Marcus Antoninus. El era împăratul întregii lumi civilizate cunoscute atunci şi s-a comportat în chip nobil şi just şi ca persoană particulară. Totuşi starea imperiului roman n-a fost modificată de acest împărat filozof, iar succesorul său, care a avut alt caracter, n-a fost legat de nimic care să-l oprească de a produce o stare atît de rea, cît a depins de arbitrarul şi de răutatea lui. — Există un principiu mult superior, intern al spiritului, al voinţei raţionale, care se şi realizează aşa încît se naşte o stare de organizaţie raţională, o stare civilizată, legală. Numai printr-o atare obiectivizare a raţionalităţii sînt consolidate determinaţiile reunite în noţiunea de « înţelept », în ideal. Există atunci un sistem de raporturi morale ; acestea sînt datoriile, ele formează un sistem ; în felul acesta, fiecare
472 determinaţie este la locul ei, şi una este subordonată alteia, iar cea superioară domină. Cu aceasta conştiinţa, care e superioară libertăţii stoice, începe să fie legată, determinaţiile încep să se consolideze în spirit, raporturile obiective pe care le numim datorii să fie fixate şi în felul propriu stării de drept şi să se afirme şi în conştiinţa morală ca determinaţii ferme. Conştiinţa morală constă în faptul că aceste obligaţii nu se înfăţişează numai ca obligaţii valabile, ci ele sînt considerate şi de interiorul meu ca valabile cu certitudine ; ele posedă caracterul universalului în mine, sînt recunoscute lăuntric. Aici există deci armonie între voinţa raţională şi realitate ; iar această realitate este, pe de o parte, regulă morală, — este stare legală, stare de drept, libertate obiectivă, sistem al libertăţii existînd ca necesitate ; pe de altă parte, este prezentă conştiinţa morală şi astfel raţionalul este real în mine. Principiul stoic n-a ajuns încă la acest mai-concret, ca moralitate abstractă o dată şi altă dată ca moralitate în mine, cel ce posedă o conştiinţă. Libertatea, în sine, a conştiinţei de sine

este baza, dar ea încă nu-şi are forma sa concretă ; şi raportul, care a fost considerat drept fericire, este determinat numai ca ceva indiferent, accidental, care trebuie abandonat. În principiul concret al raţionalului, starea lumii nu este indiferentă conştiinţei mele morale.

Acesta este conţinutul general al filozofiei stoice. Ceea ce are importanţă este să-i cunoaştem punctul de vedere, poziţia principală. În lumea romană, ea este o poziţie cu totul consecventă, o poziţie corespunzătoare stărilor de atunci, pe care şi-a dat-o conştientă ; iată de ce în lumea romană a fost acasă la ea mai cu seamă filozofia stoică. Nobilii romani au dat deci dovadă numai de ceea ce e negativ, de această indiferenţă faţă de viaţă, faţă de tot ce este exterior. Ei n-au putut fi mari decît doar în chip subiectiv sau negativ, în felul unor particulari. Jurisconsulţii romani au fost, pare-se, şi ei filozofi stoici. Însă, pe de o parte, constatăm că profesorii noştri de 473
drept roman vorbesc tare de rău filozofia ; pe de altă parte, comit însă inconsecvenţa de a considera spre lauda juriştilor romani faptul de a fi fost filozofi. Atît cît mă pricep eu în drept, n-am putut găsi la romani nici urmă de gînd, de filozofie, de concept în dreptul lor. Dacă consecvenţa proprie intelectului, gîndirea consecventă, o numim gîndire logică, atunci, desigur, jurisconsulţii romani pot fi consideraţi drept filozofi ; acest lucru îl găsim însă şi la domnul Hugo, care, totuşi, nu ridică nici o pretenţie să fie socotit ca filozof. Consecvenţă a intelectului şi concept filozofic sînt două lucruri diferite. — La Seneca găsim multe lucruri edificatoare, înălţătoare, întăritoare pentru suflet, antiteze pline de spirit, retorică, finețe a distincţiilor, dar simţim în acelaşi timp răceală, plictiseală în faţa discursurilor lui morale.

Trecem acum la contrariul filozofiei stoice, la epicurism.

B. EPICUR

Tot atît de răspîndită sau şi mai răspîndită a fost filozofia epicuriană. Deoarece, cînd existenţa politică şi realitatea morală a Greciei decăzuseră, iar mai tîrziu, la rîndul ei, lumea imperială romană nu era mulţumită de prezent, această lume s-a retras în sine însăşi şi a căutat aici dreptatea şi moralitatea, care nu mai existau în viaţa publică. Filozofia lui Epicur

reprezintă opusul stoicismului, care a considerat drept adevăr ființa ca ființă gîndită : conceptul ; Epicur a considerat ca adevărată ființa nu ca ființă în general, ci ca ființă simțită, a considerat conștiința în forma ei individuală ca esență : reluare a cirenaismului în formă mai științifică. Se înțelege deja de la sine că, dacă e considerată ca adevărată ființa simțită, este implicit suprimată în general necesitatea conceptului,
474 totul se fărîmițează, nemaiprezentînd interes speculativ, şi este afirmată mai curînd concepția comună a lucrurilor ; de fapt, nu se depăşeşte felul de a vedea al simțului comun sau, mai curînd, totul este coborît la nivelul simțului comun. Şcolile particulare apărute mai înainte, şcoala cinică şi şcoala cirenaică, au trecut prima în stoicism, a doua în epicurism : cinismul şi cirenaismul au fost elaborate ca ştiințe. Cinicii spuneau şi ei că omul trebuie să se limiteze la natura simplă ; această limitare ei au căutat s-o realizeze pe planul trebuințelor. Stoicii însă au pus-o în rațiunea universală : ei au ridicat principiul cinic la nivelul gîndului. Tot astfel a înălțat Epicur principiul după care plăcerea este scop la nivelul gîndului : plăcerea trebuie căutată, prin intermediul gîndirii, în ceva general care este determinat de gîndire. Dacă în filozofia stoică principiul era gîndirea logosului, a universalului, perseverarea în universal, — aici, în epicurism, principiu este contrariul, anume senzația, individualul nemijlocit. În considerarea acestei filozofii trebuie să părăsim însă toate reprezentările obişnuite despre epicurism.

V i a ț a. Întemeietorul epicurismului, Epicur, s-a născut în anul al 3-lea al olimpiadei a 109-a (anul 342 a. Chr.), deci înainte de moartea lui Aristotel (ol. 114, 3).El era originar din satul Gargettos, situat în regiunea Atenei *. Adversarii lui, mai ales stoicii, i-au atribuit o nespus de mare mulțime de lucruri rele, născocind anecdote meschine despre el. Părinții lui Epicur au fost săraci ; Neocles, tatăl său, a fost învățător rural, iar mama sa, Cherestrata, a fost vrăjitoare, adică, asemenea femeilor trace şi tesaliene, ea cîştiga bani cu formule de vrăjire şi cu descîntece, îndeletnicire generală pe timpul acela**. Tatăl său, şi cu el şi Epicur, s-a mutat în Samos cu o colonie
475 atenian㠻 a fost însă nevoit şi aici să facă şcoală cu copiii, fiindcă bucata de pămînt pe care o primise nu-i ajungea să-şi

---

* Diog. Laertios, X, §§ 14, 1.
** *Ibidem*, §§ 3—8.

întreţină familia *. La etatea de 18 ani (aproximativ), pe timpul cînd Aristotel era în Calcis, Epicur se întoarse înapoi la Atena. Ca şi în Samos, acum în Atena şi mai mult, el a studiat mai cu seamă filozofia lui Democrit şi a frecventat diferiţi filozofi de pe atunci, pe Xenocrate platonicianul şi pe Teofrast, elevul lui Aristotel. Avînd etatea de doisprezece ani, Epicur a citit împreună cu învăţătorul său pe Hesiod despre haosul din care purcede totul **. De altfel, el s-a numit pe sine un αὐτοδίδακτος ***, în sensul că şi-a elaborat filozofia numai din sine însuşi; însă prin aceasta nu trebuie să înţelegem nici că el n-a ascultat alţi filozofi, nici că n-a studiat scrierile altor filozofi. Spusele lui nu pot fi interpretate nici în sensul că în filozofia lui el ar fi fost cu totul original, cît priveşte conţinutul, deoarece, cum vom arăta mai tîrziu, cu deosebire filozofia lui fizică este aceea a lui Leucip şi Democrit. — El a apărut ca învăţător al unei filozofii proprii mai întîi în Lesbos (Mitilene) şi apoi în Lampsacos, în Asia Mică; însă a circulat în regiunea aceasta fără să aibă tocmai mulţi ascultători. După aceea însă, cam în al 36-lea an al etăţii sale, s-a reîntors la Atena, în adevăratul centru al filozofiei; şi-a cumpărat după un oarecare timp o grădină, unde a trăit între prietenii săi, învăţînd şi instruind. Avînd un corp debil, care nu i-a îngăduit ani îndelungaţi să se ridice de pe scaun, Epicur a dus o viaţă absolut ordonată şi frugală, pe care, renunţînd la orice altă ocupaţie, a dăruit-o ştiinţelor ****. Chiar şi Cicero, care vorbeşte fad despre el, atestă totuşi că a fost un prieten devotat şi că 476
nimeni nu poate nega că Epicur a fost un bărbat bun, prietenos, iubitor de oameni, blînd (*bonum, comem et humanum*) *****. Diogenes Laertios îi laudă îndeosebi blîndeţea, cinstirea pe care o da părinţilor săi, generozitatea faţă de fraţii săi şi filantropia lui generală. Epicur a murit în al 71-lea an al vieţii sale, suferind de piatră la rinichi. El a cerut mai înainte să fie pus într-o baie caldă, a băut un pahar de vin şi a recomandat prietenilor să-şi aducă aminte de învăţătura sa ******.

---

* Diog. Laertios, X, § 1; Cicero, *De natura deorum* I, 26.

** *Ibidem*, X, §§ 1, 12—13, 2; Brucker, *op. cit.*, vol. I, pp. 1230—1231; Sext. Empir., *Adv. math.*, X, § 18.

*** Sext. Empir., *Adv. math.*, I, § 3; Diog. Laertios, X, § 13.

**** Diog. Laertios, X, §§ 15, 2, 7, 10—11; Brucker, *op. cit.*, vol. I, pp. 1 233, 1 236.

***** Cicero, *De finibus*, II, 25.

****** Diog. Laertios, X, §§ 10,15.

Nici un dascăl nu a fost atît de iubit şi de cinstit de elevii săi ca Epicur. Ei trăiau în relaţii atît de intime, încît au conceput planul de a-şi pune laolaltă averea şi de a forma o societate permanentă, în felul cercurilor pitagoriciene. Dar Epicur le-a interzis acest lucru, fiindcă, susţinea el, aceasta ar trăda deja o neîncredere în bunăvoinţa reciprocă, — iar între oamenii care pot să nu se încreadă unii în alţii nu există prietenie, unire, dragoste fidelă *. — După moarte, elevii lui Epicur i-au păstrat o amintire plină de veneraţie. Îi purtau chipul pretutindeni, gravat pe inele, incrustat pe pahare, şi au rămas în general atît de credincioşi învăţăturii lui, încît la ei trecea drept un fel de crimă să schimbi ceva din conţinutul ei (dimpotrivă, în filozofia stoică elaborarea s-a continuat), iar şcoala epicuriană s-a înfăţişat în privinţa doctrinei ca un stat solid închegat **. Din această cauză nici nu se pot cita elevi ulteriori ai lui care să fi fost vestiţi din punct de vedere
477 ştiinţific ; filozofia lui Epicur n-a avut nici un progres, nici o dezvoltare şi, se înţelege, nici degenerare. Se aminteşte spre lauda filozofiei epicuriene faptul ca „numai un singur elev al lui Epicur, Metrodoros, a trecut la Carneade ; altfel ea a întrecut toate filozofiile prin continuitatea neîntreruptă a doctrinei şi prin durata ei, căci celelalte filozofii au încetat de la sine sau au fost întrerupte" ***. Iar cînd i s-a atras atenţia lui Carneade asupra acestui ataşament faţă de Epicur, acesta a spus : „Un bărbat poate, fără îndoială, deveni eunuc, dar un eunuc nu poate niciodată redeveni bărbat" ****. Epicur n-a avut discipoli celebri care să trateze şi să elaboreze doctrina într-un mod ce le-ar fi fost propriu ; numai un oarecare Metrodoros ar fi dezvoltat mai departe, zice-se, unele laturi ale ei *****.

Epicur însuşi a compus în cursul vieţii sale o nespus de mare cantitate de scrieri, încît, dacă îi scădem lui Crisip ceea ce a compilat din alţii sau de la sine însuşi, Epicur trebuie considerat ca un autor mult mai fecund decît Crisip. Numărul scrierilor lui a atins, pare-se, cifra de 300 (Crisip scria, propriu-zis, răspunzînd lui Epicur, luîndu-se cu el la întrecere)****** ; aceste

---

* Diog. Laertios, X, § 11.
** Cicero, *De finibus*, V, 1 ; Eusebius, *Praep. evangel.*, XIV, 5.
*** Diog. Laertios. X, § 9.
**** *Ibidem*, IV, § 43.
***** *Ibidem*, X, § 24.
****** Diog. Laertios, X, § 26.

scrieri noi nu le avem şi cu greu ar putea fi foarte regretată pierderea lor. Har Domnului că ele nu mai există! Filozofii ar avea multă bătaie de cap cu ele.

Diogenes Laertios (cartea a X-a) este izvorul principal, dar destul de insipid. Ar fi mai bine dacă ne-am putea adresa lui Epicur însuşi, cunoaştem însă totuşi destul din el pentru a putea aprecia ansamblul doctrinei. Acum cîţiva ani a fost descoperit la Herculanum un fragment dintr-o scriere a lui Epicur, fragment care a fost publicat (*Epicuri Fragmenta libri II et XI de natura*, illustr. Orellius, Lipsiae, 1818; reproducere a ediţiei napolitane); însă nu este mult de învăţat din acest fragment, decît doar faptul că nu trebuie să regretăm lipsa celor- 478
lalte. Despre filozofia lui Epicur ştim destul de mult, datorită lui Cicero, Sextus Empiricus, Seneca şi Diogenes Laertios, care relatează foarte pe larg despre ea, într-o carte întreagă, şi expunerile pe care le avem sînt atît de bune, încît scrierea descoperită la Herculanum şi reprodusă de Orelli nu ne-a îmbogăţit cunoşterea cu noi informaţii.

Acum, cît priveşte filozofia epicuriană, în realitate ea nu trebuie considerată ca afirmare a unui sistem de concepte, ci, dimpotrivă, ca un sistem aparţinînd reprezentării: sistem al fiinţei sensibile, luată ca fiinţă sensibilă, sistem ţinînd de modul obişnuit al intuirii. În opoziţie cu filozofia stoică, Epicur a făcut din fiinţa sensibilă, din senzaţie, bază şi fir conducător al adevărului. Determinarea mai precisă a felului cum îndeplineşte senzaţia acest rol Epicur ne-a dat-o în aşa-numita *Canonică* a sa. Întocmai ca şi la stoici, trebuie să vorbim în primul rînd despre felul în care a determinat Epicur criteriul adevărului; în al doilea rînd vom expune filozofia naturii elaborată de el şi în al treilea rînd morala lui.

1. CANONICA

Criteriul este propriu-zis logica lui Epicur, pe care el a numit-o *canonică*; ea este determinarea, analiza momentelor care formează regulile a ceea ce este adevărul. Referitor la cunoaştere Epicur indică trei trepte „prin care s-ar defini criteriile (κριτήρια) adevărului: acestea sînt senzaţiile în general şi apoi anticipaţiile (προλήψεις)", — în ce priveşte domeniul

teoreticului; „şi apoi pasiunile", instincte şi înclinaţii, — în ce priveşte domeniul practicului *.

479 a. După Epicur, criteriul are trei momente. Cele trei trepte ale cunoaşterii sînt: în primul rînd, senzaţia; în al doilea rînd πρόληψις, anticipaţia, reprezentarea; în al treilea rînd, opinia (δόξα).

α. Latura exteriorului. „Senzaţia este alogică, lipsită de un temei", — ceea ce este în sine şi pentru sine, numai un ce dat. „Deoarece ea nu este mişcată de ea însăşi şi nici nu poate, mişcată de altceva, să scadă ceva" din ceea ce ea este „sau să adauge la ceea ce este", ci senzaţia este întocmai aşa cum este. „Nici nu poate ceva s-o critice sau s-o respingă (ἐλέγξαι). Fiindcă nici senzaţia asemănătoare nu poate judeca senzaţia asemănătoare" (senzaţii vizuale de acelaşi fel); „deoarece ele sînt amîndouă de aceeaşi forţă", au ambele aceeaşi valoare. În consecinţă, orice altă senzaţie trebuie să o lase valabilă pentru sine. „Şi nici senzaţia neasămănătoare nu poate judeca pe cea neasemănătoare, deoarece ele sînt luate fiecare ca ceva diferit (οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί)": senzaţia de roşu şi senzaţia de albastru. Aceasta este adevărat, fiecare senzaţie este singulară. Fără îndoială, aşa sînt senzaţiile, fiecare este o senzaţie pentru sine; o senzaţie oarecare nu poate fi regulă, criteriu pentru altă senzaţie; iar senzaţia neasemănătoare nu are nici un drept faţă de altă senzaţie, fiindcă ele sînt valabile fiecare pentru sine. „Nici o senzaţie străină nu poate judeca pe cea străină, căci noi sîntem atenţi la toate. Nici gîndirea nu poate critica senzaţia, deoarece orice gîndire depinde ea însăşi de senzaţie", — aceasta alcătuieşte conţinutul ei. — Însă senzaţia se poate înşela. „Adevărul celor simţite, percepute este confirmat numai prin faptul că senzaţia persistă (τὰ ἐπαισθήματα ὑφεστάναι)", prin aceea că ea devine o bază fermă, că este constatată de repetate ori. „Vederea, auzul sînt ceva persistent, ca durerea". Acest ce persistent, acest ce care se repetă este ceea ce e ferm, determinat; aceasta este baza a tot ce considerăm noi cu adevărat. Această senzaţie persistentă este apoi reprezentată şi aceasta este πρόληψις. „De aceea poate fi indicat prin ceea ce apare (senzaţia) şi ceea ce e necunoscut (τὰ ἄδηλα ceea ce nu apare, ceea ce nu e simţit, nu e
480 perceput)"; ceva necunoscut poate fi reprezentat după felul

---

* Diog. Laertios, X, § 31.

senzațiilor cunoscute. Despre ceea ce nu este simțit în chip nemijlocit vom vorbi ulterior, cu deosebire cînd va fi vorba despre știința fizică. „Toate gîndurile" necunoscute, care nu pot fi simțite, „au provenit din senzații (sînt derivate), atît în ce privește accidentalitatea producerii lor, faptul că ele se ivesc, cît și în ce privește raporturile lor, asemănarea, legătura; la care contribuie cu ceva și gîndirea (închipuirile nebunilor sau cele ce apar în vis sînt și ele adevărate, deoarece ele pun în mișcare, pe cînd ceea ce nu există nu pune nimic în mișcare)". Ceea ce este ferm e senzația; iar necunoscutul trebuie determinat și conceput după senzația cunoscută. Fiecare senzație există pentru sine, fiecare este ceva ferm; și ea e adevărată întrucît se dovedește a fi fermă*. Constatăm că Epicur vorbește cum se vorbește în viața curentă: ceea ce văd, aud, adică intuiția senzorială în general, conține ceea ce este; orice intuit sensibil este pentru sine. Acest roșu este acest roșu, acest albastru este acest albastru; unul nu-l respinge, nu-l neagă pe celălalt; toate senzațiile sînt valabile unele lîngă altele, sînt valabile deopotrivă, una este valabilă ca și cealaltă. Pentru gîndirea însăși aceste lucruri intuite sînt material și conținut; gîndirea însăși se servește totdeauna de imagini. La legarea acestor reprezentări contribuie și gîndirea; ea furnizează legarea lor formală.

β. Latura interiorului. „Prolepsis este oarecum conceptul" (interiorul) „sau opinia justă, sau gîndul, sau gîndirea generală imanentă; ea este anume amintirea a ceea ce a apărut adesea", — imaginea. „De exemplu, cînd spun: acesta este un om, cunosc prin prolepsis îndată figura lui, întrucît a fost precedată de senzații". Prin această repetare figura devine o reprezentare fermă în mine; aceste reprezentări sînt ceva determinat în noi, 481
și anume ceva general. Evident, epicurienii n-au folosit generalul în forma gîndirii, ci au spus numai că generalitatea se naște din faptul că ceva a apărut adesea. Acest ceva este apoi fixat prin nume; imaginea produsă în felul acesta în noi primește un nume. „Fiecare lucru are, datorită numelui ce i s-a dat mai întîi, evidența, « enargia » și claritatea sa" **. Numele este confirmare, punere a identității, a unului. Evidența, pe care Epicur o numește ἐνάργεια, este tocmai această recunoaștere

---

* Diog. Laertios, X, §§ 31—32.
** *Ibidem*, § 33.

a sensibilului prin subsumare la reprezentările pe care le posedăm deja şi care sînt consolidate prin nume ; evidența unei reprezentări constă în confirmarea unui ce sensibil ca fiind corespunzător imaginii. Aceasta este consimțirea pe care am întîlnit-o la stoici ca asentiment al gîndirii, asentiment care dă un conținut : gîndirea recunoaşte lucrul ca al său, îl receptează în sine ; — totuşi la stoici acest lucru a rămas numai formal. Şi aici, la Epicur, avem tot unitate a reprezentării obiectului cu sine însuşi, ca amintire în conştiință, dar amintire care pleacă de la senzorial ; imaginea, reprezentarea este ceea ce îşi dă consimțămîntul față de o senzație. Recunoaşterea obiectului este sesizare a lui, dar nu ca ceva gîndit, ci ca ceva reprezentat. Sesizarea aparține amintirii, memoriei. Suprem în ordinea ideală (*das höchste Ideelle*) este numele. Numele este ceva general, aparține gîndirii, face multiplul simplu ; însă astfel încît semnificația şi conținutul lui este sensibilul şi el nu trebuie să treacă drept acest ce simplu, ci ca ceva senzorial. În felul acesta, în loc de ştiință, este întemeiată opinia.

γ. În sfîrşit, o p i n i a nu este altceva decît tocmai raportarea acelei reprezentări generale (şi a acelei imagini) pe care o avem
482 în noi la un obiect (la o senzație sau intuiție) : este judecata. Căci în πρόληψις am anticipat ceea ce apare în intuiție ; şi potrivit acesteia spunem dacă ceva este un om, un arbore sau nu este. „Opinia depinde de un « enargic » premergător, la care raportăm ceva cînd întrebăm de unde ştim dacă acesta este un om sau nu este. Această subsumare, δόξα sau şi ὑπόληψις, poate fi adevărată sau falsă ; adevărată, dacă intuiția este confirmată de mărturia" (acestei πρόληψις) „sau dacă nu e contrazisă de ea ; falsă, dacă nu este confirmată" *. Adică opinia este o reprezentare în aplicarea ei — ca reprezentare pe care o avem deja aşadar ca tip — la un obiect prezent, care este apoi examinat dacă reprezentarea despre el se acordă cu el. Opinia este adevărată cînd e confirmată, cînd se acordă cu tipul. Opinia îşi are criteriul în senzație, în faptul dacă aceasta se repetă ca aceeaşi. Această concepție este şi ea cea obişnuită ; cînd avem o reprezentare este nevoie de atestarea că am văzut lucrul reprezentat sau că-l vedem acum.

---

* Cf. Diog. Laertios, X, §§ 33—34 : . . . τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.

Acestea sînt cele trei momente cu totul simple. Din senzație se formează o imagine; imaginea este senzația în modul generalității; aceasta, subsumată sub prolepsis, constituie o opinie, o δόξα. Avem senzații, de exemplu, albastru, acru, dulce etc.; printr-însele se formează reprezentări generale, pe acestea le avem; iar cînd întîlnim din nou un obiect oarecare, noi recunoaștem că această imagine corespunde acestui obiect. Acesta este întreg criteriul. E vorba de o mișcare cu totul banală; căci ea se oprește la primele începuturi ale conștiinței senzoriale, ale intuiției, ale intuiției nemijlocite a unui obiect. Proxima treaptă este, fără îndoială, aceea prin care prima intuiție se transformă într-o imagine, în ceva general, urmînd apoi subsumarea obiectului, care este prezent, sub această imagine generală. Așadar, aici se începe de la senzația exterioară; iar de această simțire a ceea-ce-este, privind ceea ce este exterior, sînt deosebite afectele, senzațiile interioare. 483

b. „Afectele", senzațiile lăuntrice procură criteriile pentru domeniul practicului. „Ele sînt de două feluri": sau plăcute, sau neplăcute, ne procură „plăcere" (satisfacție) „și durere; prima se deosebește prin aceea că este proprie celui ce-o simte", e pozitivul, „iar durerea prin aceea că îi este străină", este negativul. Afectele sînt ceea ce determină acțiunea. Aceste senzații sînt materialul din care se formează reprezentări generale despre ceea ce ne cauzează durere sau plăcere (întrucît sînt persistente, ele sînt iarăși προλήψεις; δόξα este iarăși raportare a reprezentării la senzație); și potrivit acestora apreciez eu obiectele, înclinațiile, dorințele etc. Această opinie este apoi aceea prin care „este luată hotărîrea de a face sau de a evita ceva"*. Iată ce constituie întreaga canonică a lui Epicur, — firul conducător general în ce privește adevărul. Ea este atît de simplă, încît nimic mai simplu nu poate exista, este abstractă, dar și foarte banală și este prezentă mai mult sau mai puțin în conștiința obișnuită care începe să reflecteze. E vorba de reprezentări psihologice obișnuite; ele sînt cu totul juste. Din senzații ne formăm reprezentări ca fiind generalul; acesta devine astfel persistent. Reprezentările sînt ele însești controlate (cît

---

* Diog. Laertios, X, § 34.

privește δόξα) prin senzații, dacă sînt persistente, dacă se repetă. În general, toate acestea sînt juste, dar cu totul superficiale; avem aici primul început, mecanica reprezentării în ce privește
484 primele percepții. Există încă, deasupra acestora, o cu totul altă sferă, un cîmp care conține în sine însuși determinații; și acestea sînt criteriile celor relatate de Epicur. Astăzi vorbesc chiar și scepticii de fapte ale conștiinței; vorbele acestea nu aduc nimic în plus față de această canonică a lui Epicur.

2. METAFIZICA

În al doilea rînd, acum, metafizica. Noi simțim lucrurile, aceste lucruri produc în noi imagini; acestea sînt — nu conceptele, ci — reprezentările noastre. Şi ele sînt adevărate cînd senzația lucrurilor la care raportăm sau aplicăm aceste reprezentări le corespunde; și sînt false cînd nu le corespunde. Ele mai sînt adevărate și cînd mărturia simțurilor nu le contrazice; acest gen de adevăr îl posedă reprezentările privitoare la ceea ce nu este văzut. De exemplu, înțelegerea fenomenelor cereşti: de acestea nu ne putem apropia, putem avea numai ceva, însă nu putem avea în totalitatea ei percepția senzorială a fenomenului. În acest caz, aplicăm la fenomen ceea ce ne este cunoscut din alte senzații, cînd există în acestea un element care se găsește și în senzația, reprezentarea ce ne interesează. Modul cum ajungem să avem reprezentări despre ceva ce nu am perceput cu simțurile pare a fi o activitate a gîndirii care deduce acest lucru din altele; însă vom vedea îndată mai de aproape cum ajunge sufletul să facă această derivare. Senzația, intuiția noi o considerăm îndată ca relație a noastră cu lucrurile exterioare și o divizăm îndată, astfel încît ea este în noi, iar obiectul este în afara noastră. Întrebarea este cum ajungem să avem această reprezentare; sau senzațiile nu sînt totuna cu reprezentările și ele pretind un obiect exterior. Despre modul obiectiv, în genere, în care ajunge ceea ce e exterior în noi, despre raportarea noastră înșine la subiect, raportare
485 prin care tocmai se produc reprezentări, Epicur a elaborat următoarea metafizică:

„De pe suprafața lucrurilor", spune el, „se produce o curgere permanentă, imperceptibilă cu simțurile" (căci altfel lucrurile ar trebui să scadă) și foarte fină; imperceptibilă „din cauza efluviilor contrare" [de pe suprafața altor lucruri],

„căci lucrul însuşi rămîne mereu plin" (persistă), „iar ceea ce îl umple păstrează în corpurile solide multă vreme aceeaşi ordine şi poziţie a atomilor" (nu suferă schimbare). „Şi mişcarea acestor suprafeţe care se desprind este extrem de repede în aer, fiindcă nu e nevoie ca ceea ce s-a desprins să aibă grosime", să fie ceva solid, e numai suprafaţă. Epicur spune : „Senzaţia nu contrazice o astfel de reprezentare, dacă sîntem atenţi" (luăm seama) „cum produc imaginile efectele lor : ele produc un acord, o simpatie a ceea ce e exterior cu noi. Deci trece ceva de la ele" (subtilul) „încît astfel în noi este dat ceva ca exterior". Prin urmare, acest ceva ajunge în noi în chip ideal (prin simpla suprafaţă). „Şi, prin faptul că efluviul intră în noi, ştim despre natura determinată a unei senzaţii ; această natură determinată rezidă în obiect şi curge în felul acesta în noi"*. Acesta este un mod cu totul banal de a-ţi reprezenta simţirea (senzaţia). Epicur şi-a ales pentru adevăr, întrucît nu e văzut, criteriul cel mai uşor, obişnuit şi azi : anume, că este adevărat dacă nu e contrazis de ceea ce este văzut, auzit. Căci, în adevăr, astfel de făpturi ale gîndirii cum sînt atomii, desprinderea de mici feţe etc. nu se văd nicăieri. Evident, noi vedem şi auzim ceva, deosebit, însă ceea ce este văzut şi, pe de altă parte, ceea ce este reprezentat, închipuit, încap amîndouă foarte bine alături. Lăsate amîndouă separate, ele nu se contrazic deoarece contradicţia apare abia în raportare. 486

„E r o a r e a", spune Epicur mai departe, „ia naştere cînd prin mişcarea din noi înşine intervine în reprezentarea produsă o astfel de modificare încît" senzaţia nu este pură, deci „reprezentarea nu mai obţine pentru sine mărturia senzaţiei. Nu ar exista adevăr, nu ar exista asemănare a reprezentărilor noastre pe care le primim ca în imagini sau în visuri, ori altfel, dacă nu ar exista ceva asupra căruia să ne aruncăm oarecum perceperea noastră. N-ar exista neadevăr dacă n-am primi în noi înşine o altă mişcare ce corespunde, fără îndoială, intrării reprezentării şi îi este adecvată, dar care suferă în acelaşi timp o î n t r e r u p e r e". Eroarea este numai dislocarea imaginilor în noi. „Eroarea nu ia naştere din mişcare ci din faptul că noi producem în ea o întrerupere, că reprezentarea suferă o întrerupere"**. Se vorbeşte astfel de o mişcare pe care noi o începem în noi înşine, care este în acelaşi timp o întrerupere

---

* Diog. Laertios, X, §§ 48—49.
** *Ibidem*, §§ 50—51.

a influxului reprezentării. Mişcarea aceasta proprie Epicur o numeşte întrerupere ; vom vedea mai tîrziu de aproape în ce constă propriu-zis această întrerupere. La aceste texte sărace şi în parte obscur prezentate sau extrase neîndemînatic de Diogenes Laertios se reduce teoria epicuriană a cunoaşterii; nu este cu putinţă a avea una mai insuficientă decît aceasta. Cunoaşterea, pe latura gîndirii, se defineşte doar ca o mişcare proprie care produce întrerupere. Lucrurile le-am numit deja plinuri (Erfüllte), pe care Epicur le consideră ca o masă de atomi. Alături de atomi vidul este celălalt element, întrerupere, por ; — negativul este şi el afirmativ, sufletul ; şi cînd efluviul atomilor este întrerupt de vid,este posibilă o rezistenţă contra acestei curgeri. Numai pînă la această negativitate a ajuns
487 Epicur ; vedem ceva şi-l trecem cu vederea, — adică întrerupem acea influenţă. Despre ce este această mişcare întrerupătoare ca atare, Epicur nu mai ştie altceva. Această întrerupere (făcută de noi, de gîndire) se leagă de celelalte reprezentări ale lui Epicur. Cît priveşte mai de aproape această mişcare proprie, această întrerupere, trebuie să ne ducem mai departe, pînă la bază, adică la ceea ce este în sine pentru sistemul epicurian.

Metafizica generală. Mai pe larg a vorbit Epicur despre atomi ; totuşi n-a mers mai departe decît Leucip şi Democrit. După Epicur, întocmai ca şi după Leucip şi Democrit, atomii şi vidul sînt esenţa, adevărul lucrurilor. Atomii sînt însinele corpurilor ; vidul este principiul mişcării ; în general, el pare a fi negativul, care trebuia să apară în reprezentarea lui Epicur. „Atomii n-au altă calitate în afară de figură, greutate şi mărime". Atomii ca atomi trebuie să rămînă nedeterminaţi. Însă atomiştii au fost nevoiţi să fie inconsecvenţi şi să atribuie atomilor calităţi : cantitativ, mărime şi figură ; calitativ, greutate. Greutatea poate fi abstractă fiinţare-pentru-sine ; însă figura, mărimea nu mai este atom. Ceea ce este în sine absolut indivizibil nu poate avea nici figură, nici mărime ; şi chiar greutatea, îndreptarea spre un altceva, este opusă repulsiei atomului. „Orice calitate este supusă schimbării ; atomii însă nu se schimbă. În orice descompunere a unui compus trebuie să rămînă ceva ferm şi indisolubil care să nu se schimbe în ceea ce nu este şi nici din neant în fiinţă. Acest imuabil îl constituie deci cîteva corpuri şi figuraţii. Calităţile sînt o anumită relaţie între atomi" *.

---

* Diog. Laertios, X, §§ 54—55.

Am văzut deja la Aristotel că palpabilul era considerat ca temei 488
al calităților * ; o distincție care, sub forme diferite, se mai face încă şi care trebuie încă făcută ; opoziție între calități fundamentale — adică tocmai greutatea, figura, mărimea — şi calități derivate sau sensibile, numai raportate la noi. Lucrul acesta a fost adesea înțeles în sensul că greutatea ar exista în lucru, iar celelalte calități numai în simțurile noastre ; în general însă, în sensul că greutatea exprimă momentul însinelui sau esența sa abstractă, iar calitățile derivate esența concretă a lui, sau raportarea lui la altceva.

Lucrul principal ar fi deci să se indice relația esenței, a atomilor, cu fenomenul sensibil. Însă aici Epicur se învîrteşte în afirmații neprecise, care nu spun nimic. Aici trebuie făcut să treacă impulsul, abstractul în-sine în lumea fenomenelor, esența în negativ ; chestiune referitor la care nu vedem la Epicur, ca şi la alți fizicieni, altceva decît complicare şi confuzie inconştientă de concepte, abstracții şi realități. Toate formele particulare, toate lucrurile, obiectele, lumină, culoare etc. chiar şi sufletul, nu sînt altceva decît o anume ordine, un anumit aranjament al acestor atomi. Lucrul acesta l-a spus şi Locke. Baza sînt moleculele, ele sînt rînduite în spațiu. Acestea sînt vorbe goale. Conform acestui fel de a vedea, calitățile sînt anumite raporturi între atomi ; astfel, se spune chiar şi azi că un cristal oarecare este un anumit aranjament al părților, care dau apoi cutare figură. Despre aceste raporturi dintre atomi nu face să vorbim, e un fel de a vorbi absolut formal. Epicur** atribuie atomilor figură şi mărime, dar recunoaşte totuşi că „figura şi mărimea, întrucît aparțin atomilor, sînt altceva decît ele apar în lucruri. — Ele nu sînt cu totul neasemănătoare, ci una din ele, mărimea, ființînd-în-sine, are ceva comun cu cea care 489
apare ; aceasta este trecătoare, schimbătoare, cea dintîi nu are părți întrerupte", — nu are nimic negativ.

Această întrerupere este cealaltă latură față de atomi, — este vidul. Am văzut mai sus că mişcarea gîndirii este o mişcare cu întrerupere (gîndirea este în om tocmai ceea ce sînt atomii şi vidul în lucruri, este interiorul omului) ; adică tocmai acestei mişcări a gîndirii îi aparțin atomul şi vidul, deci pentru ea sînt lucrurile aşa cum sînt ele în sine. Prin urmare, mişcarea gîndirii

---

* Vezi mai sus, pp. 366—367 [ale vol. II al ediției originare, apărute în vol. I al ediției romînești].

** Diog. Laertios, X, §§ 55—58.

revine atomilor sufletului, astfel încît şi în ea are loc o întrerupere faţă de atomii care pătrund din afară. Aşadar în aceasta nu trebuie văzut nimic altceva decît principiul general al pozitivului şi negativului, încît şi gîndirea este împovărată cu un principiu negativ, moment al întreruperii. Această bază a sistemului epicurian, dezvoltată mai departe şi aplicată la diferenţa lucrurilor, este tot ce poate fi mai arbitrar şi din această cauză tot ce ne putem închipui mai plictisitor.

Atomii au figuri diferite, au m i ş c ă r i diferite şi din aceste deosebiri originare iau apoi naştere deosebirile derivate care se numesc calităţi. Cum este figura şi mărimea originară, adică aceea a atomilor, este născocire arbitrară. Datorită greutăţii lor atomii au şi mişcare ; mişcarea lor se abate însă ceva de la linia dreaptă. Epicur atribuie atomilor mişcare curbă-liniară, ca să se poată ciocni etc.*. În urma ciocnirii lor se produc diverse îngrămădiri de atomi, conformaţii particulare ; acestea sînt lucrurile. Alte calităţi fizice, ca gustul, mirosul, îşi au temeiul în
490 alte aranjamente ale acestor *molécules*. Nu se găseşte însă aici o punte de trecere de la aceste aranjamente la calitate ; sau ni se oferă o tautologie goală, anume că părţile sînt aranjate şi reunite întocmai aşa cum este necesar pentru ca apariţia [fenomenul] lor să fie c u t a r e. Însă determinarea atomilor, cît priveşte forma cutare ori cutare pe care ar avea-o, se face pe baza unei născociri complet arbitrare. Trecerea la fenomenele concrete, la corpuri, Epicur fie că n-a făcut-o de loc, fie că indicaţiie care se dau în această privinţă sînt pentru sine sărace. Altfel, despre filozofia epicuriană nu auzim vorbindu-se în chip dezavantajos ; trebuie să mai relatăm unele lucruri despre ea.

Întrucît în felul acesta dispersatul disociat şi vidul constituie esenţa, reiese nemijlocit de aici că Epicur neagă unitatea şi relaţia acestor atomi, ca fiinţînd în sine, în sensul scopului general. Tot ce numim noi formaţii şi organizaţii (forme organice), în genere unitatea scopului naturii, ţine pentru el de calităţi, de reunirea atomilor, care astfel este numai accidentală şi se produce datorită mişcării lor întîmplătoare. Epicur consideră ca afect fundamental al atomilor greutatea lor, însă, după el, atomii nu se mişcă în linie dreaptă, ci în linie care deviază puţin de la linia dreaptă, în linie curbă ; aşa încît atomii se ciocnesc

---

* Diog. Laertios, X, §§ 43—44, 60—61 ; Cicero, *De fato*, c. 10 ; *De finibus*, I, 6 ; Plutarh, *De animae procreat. e Timeo*, p. 1 015.

şi formează o unitate numai superficială, unitate ce nu le este esenţială. Adică Epicur neagă în general orice concept şi generalul ca esenţă. Toate naşterile sînt asociaţii accidentale, care se disociază în chip tot atît de accidental ; căci ceea ce este prim şi efectiv real e ceea ce este împărţit ; şi accidentalitatea este legea asocierii. Deoarece însă întîmplarea e factorul dominant, orice conformitate cu un scop, şi cu aceasta şi orice scop final al lumii, este înlăturată. Pentru a arăta acest lucru, Epicur recurge la cele mai banale exemple, că, de pildă, din nămolul încălzit de soare se nasc întîmplător viermi şi aşa mai departe. Fără îndoială, ca indivizi, aceştia pot fi ceva accidental în raport cu altceva ; dar al lor în-sine, conceptul şi esenţa lor este acum ceva organic, şi a înţelege aceasta ar constitui problema. Epicur respinge gîndul considerat ca fiinţînd-în-sine, fără să se gîndească că înşişi atomii săi au tocmai această natură de a fi gînd, — de a fi o fiinţă care nu este nemijlocită, ci este, esenţial, prin mijlocire, e negativă, adică generală : o inconsecvenţă care e prima şi unica lui inconsecvenţă, — inconsecvenţă a tuturor empiricilor. După cum, invers, stoicii făcuseră esenţă din ceea ce e gîndit, general, putînd tot atît de puţin ajunge la fiinţă şi la conţinut : fiinţă şi conţinut pe care însă, în mod inconsecvent, în acelaşi timp le-au avut. 491

Aceasta este deci metafizica lui Epicur ; restul ei este neinteresant.

3. FIZICA

F i l o z o f i a n a t u r i i este clădită pe acest temei ; dar aici avem o latură interesantă [metoda], fiindcă ea este încă metoda timpului nostru. Că Epicur se declară îndată împotriva scopului absolut al lumii, împotriva oricărei relaţii finaliste, a finalităţii organicului în sine însuşi, şi, mai departe, contra reprezentărilor teleologice referitoare la înţelepciunea unui creator al lumii, manifestată în lume şi în guvernarea ei etc., acestea se înţeleg de la sine, întrucît el suprimă unitatea, indiferent de chipul în care ea este reprezentată, fie că este reprezentată ca scop al naturii în ea însăşi, fie ca scop care se găseşte în altul, dar care se realizează în ea. Scop ultim al lumii, înţelepciune a creatorului, concepţii proprii stoicilor, punctul de vedere teleologic, foarte elaborat la stoici, la Epicur nu există : tot

ce există sînt evenimente determinate de întîlnirea întîmplătoare, exterioară a figurațiilor atomilor. Întîmplarea, necesitatea exterioară, este aceea care constituie principiul oricărei legături, oricărei relații reciproce dintre lucruri.

492 Ideile lui despre diferitele laturi ale naturii, în sine jalnice, amestec necugetat de tot felul de reprezentări, sînt tot astfel complet indiferente. Principiul mai exact al modului fizical de a considera lucrurile rezidă în reprezentările despre care a fost vorba mai înainte. Anume, mai multe percepții se suprapun una peste alta, aceasta este imagine (*Phantasie*) persistentă : cu ajutorul senzației avem anumite reprezentări generale, imagini, reprezentări despre legături ; opinia este raportarea unor atare percepții la astfel de imagini prezente. Epicur merge apoi mai departe, indicînd cum trebuie să procedăm, în reprezentare, cu ceea ce nu poate fi prins nemijlocit în senzație. Aceste reprezentări, prolepse, pe care le avem deja, trebuie să le aplicăm la ceva a cărui senzație exactă nu o putem avea, dar care are ceva comun cu acele reprezentări. Pe această cale ajungem, folosind astfel de imagini, să putem prinde ceea ce e necunoscut, ceea ce nu se oferă nemijlocit senzației : din ceea ce e cunoscut conchidem la ceea ce este necunoscut. — Aceasta nu înseamnă altceva decît că Epicur* face din analogie principiul cercetării naturii, — adică așa-numita explicare ; și aceasta este principiul care e valabil și azi în științele naturii. Avem reprezentări determinate ; ceea ce nu avem prin senzație îl determinăm prin aceste reprezentări ; acesta este în general principiul fizicii moderne. Se fac experiențe, observații ; acestea sînt senzații, ceea ce trecem ușor cu vederea, deoarece vorbim îndată despre reprezentările care iau naștere din senzații. Se ajunge astfel la reprezentări generale ; și acestea sînt legile, forțele, modurile existenței. Electricitatea, magnetismul etc. se întemeiază astfel pe experiență, pe senzație. Aceste reprezentări
493 generale le aplicăm apoi la obiecte, la activități pe care nu le putem simți în chip nemijlocit. Le apreciem deci pe bază de analogie. De exemplu, știm despre nervi și despre legătura lor cu creierul ; or, pentru a se produce senzație, se spune, are loc o propagare de la vîrful degetului pînă la creier. Însă cum să ne reprezentăm acest lucru ? De observat nu-l putem observa. Anatomic, se înțelege, pot fi arătați nervii, însă nu poate fi

---

* Diog. Laertios, X, § 72.

arătat felul activității lor; pe aceasta deci ne-o reprezentăm prin analogie, după fenomenele analoge ale unei propagări; de exemplu, ca vibrarea unei corzi, vibrația nervului mergînd pînă la creier. Sau după asemănarea cunoscutului fenomen, observabil cu deosebire la bilele de biliard, că, aşezînd mai multe bile în rînd, lipite una de alta, şi lovind prima bilă, ultima o ia din loc în timp ce bilele aşezate între ele abia par a se mişca. Prin analogie, ne închipuim că nervii constau din bile mici de tot, invizibile chiar prin cea mai tare lupă măritoare, şi că la orice atingere etc. se desprinde ultima bilă şi loveşte sufletul. Lumina e reprezentată astfel ca fire, ca raze, sau ca vibrații ale eterului, sau ca formată din mici bile de eter care se ciocnesc. Acest fel de a vedea este cu totul în maniera analogiilor lui Epicur. Sau se mai spune: trăsnetul este un fenomen electric. Electricitatea produce o scînteie, trăsnetul este tot o scînteie. Din acest element comun se conchide analogia celor două fenomene.

Epicur este foarte generos cu analogia. El spune: „Ceea ce nu putem observa direct, concepem pe bază de analogie; lucrul are însă ceva comun cu multe alte reprezentări, încît în felul acesta reprezentări diferite pot fi aplicate la el — şi încă după plac; nu trebuie să afirmăm că lucrul e într-un anumit fel, ci el poate fi în diferite feluri*. Epicur spune, de exemplu: luna luminează, de aceea o vedem; experiență mai precisă 494
despre ea nu putem face. „Luna poate avea lumină proprie dar şi lumină împrumutată de la soare, căci şi pe pămînt vedem multe lucruri care luminează din ele înseşi", au lumină proprie (flacăra), „şi multe lucruri care sînt luminate de altele", prin lumină împrumutată. „Nimic nu ne împiedică să considerăm lucrurile cereşti conform unor amintiri felurite şi potrivit cu acestea să admitem ipotezele şi cauzele". Îl vedem pe Epicur făcînd uz de procedeul favorit al analogiei; amintirile sînt «prolepsis», reprezentări despre lucruri pe care le sesizăm, reprezentări pe care le aplicăm iarăşi la fenomene asemănătoare. Tot „astfel nici scăderea şi creşterea lunii" n-o putem observa direct; conform analogiei, „se poate produce prin rotația acestui corp, apoi prin figurațiile aerului", după cum aburii sînt modificați într-un fel sau altul; „sau prin adaosuri şi scăderi; în general în toate acele feluri prin care ceea ce apare şi la noi în acelaşi fel este determinat să manifeste astfel de

---

* Diog. Laertios, X, §§ 78—80, 86—87.

forme", pe pămînt vedem devenind mic ceea ce este mare etc. „De aceea noi nu ne putem alege unul din aceste moduri, iar pe celelalte să le înlăturăm". — Sub acest raport, Epicur a fost în mod explicit foarte îngăduitor, foarte tolerant. El aplică toate diversele reprezentări pe care le întîlnim în raportul nostru cu obiectele sensibile şi face, cu această ocazie, multă vorbă goală, vorbă care umple urechile şi reprezentarea, dar care dispare cînd este examinată mai de aproape. Astfel, se găsesc la el toate acele mici lucruri ce se numesc fricţiune, ciocnire. De exemplu, trăsnetul poate fi judecat pe baza analogiei cu felul în care ia naştere focul. —„Astfel, trăsnetul este explicat printr-o mulţime de reprezentări posibile. De exemplu, prin fricţiunea şi ciocnirea norilor ţîşneşte figuraţia focului şi produce trăsnetul"; ceea ce este un aranjament al atomilor. Şi noi vorbim tot aşa: prin frecare se produce foc, o scînteie; aceasta o aplicăm apoi la
495 nori. „Sau, trăsnetul poate lua naştere prin expulzarea lui din nori cauzată de corpurile vîntoase, care fac trăsnetul, — prin proiectare afară cînd norii sînt comprimaţi fie unii prin alţii fie de vînt" etc. De altfel, la stoici lucrurile nu stau mult mai bine. Aplicarea unor reprezentări sensibile, reprezentarea pe bază de analogie, a fost adesea numită înţelegere sau explicare; de fapt, într-un atare mod de a vedea nu există nici umbră de gînd sau înţelegere. — „Cineva poate alege unul din aceste feluri şi pe celelalte să le respingă, întrucît nu-şi dă seama de ceea ce îi este cu putinţă omului să cunoască şi ce îi e cu neputinţă, şi de aceea se străduieşte să cunoască imposibilul"*.

Este aceeaşi manieră a analogiei pe care o întîlnim în fizica noastră: aplicare a unor imagini sensibile, transpunerea lor, asupra a ceva asemănător, şi considerarea acestor procedee drept temei, drept cunoaştere a cauzelor, fiindcă o atare aplicare a unor imagini senzoriale la astfel de obiecte nu poate fi confirmată prin mărturie [a senzaţiei], noi neputînd ajunge la senzaţie nemijlocită. În consecinţă, rămînem la vorba goală: „poate fi aşa sau altfel". Maniera stoică a temeiurilor luate din gînduri rămîne exclusă. Astfel în fizica organică. Totul depinde de nervi. La coarde întinse vedem că, atunci cînd lovim una din ele, vibraţia se comunică: în consecinţă, nervii pot fi corzi întinse; — sau din multe bile, cînd este ciocnită una din ele, ea le împinge pe toate cele ce urmează în şir după ea. Prin urmare, nu-i este îngăduit celui ce este fizician să fie sever cu felul de a

---

* Diog. Laertios, X, §§ 93—96, 101, 97.

vedea a lui Epicur. O împrejurare care ne atrage îndată atenţia este absenţa observaţiilor, a experienţelor referitoare la comportarea corpurilor unele faţă de altele; însă lucrul esenţial, principiul nu este altul decît principiul obişnuitei noastre ştiinţe a naturii. Această manieră a lui Epicur a fost atacată, dispreţuită; 496
însă de latura despre care e vorba acum nu trebuie să ne fie ruşine, deoarece şi pentru noi ea este încă maniera care se află la baza ştiinţei naturii. Ceea ce spune Epicur nu e mai rău decît ceea ce susţin modernii cînd afirmă că prin frecarea norilor se produce electricitate, ca atunci cînd frecăm sticla cu tafta; căci norii nu sînt corpuri dure; dimpotrivă, electricitatea este împrăştiată de umiditate. Prin urmare, reprezentarea noastră este aici tot atît de goală ca la Epicur.

Lucru important este că Epicur* insistă în mod deosebit să nu ne oprim la o singură analogie, tocmai fiindcă lipseşte mărturia simţurilor; şi a pretinde acest lucru este totuşi dovadă de conştiinciozitate. Şi iarăşi, altădată nu ia în serios această cerinţă, ci, cînd cineva optează pentru cutare posibilitate, iar altul pentru alta, Epicur admiră ascuţimea celuilalt. Acesta este un mod lipsit de concept şi nu ajunge decît la reprezentări generale. Modul de explicare al lui Epicur este pe această latură cu totul opus celui stoic. Se vorbeşte adesea avantajos despre fizica lui Epicur. Şi dacă se socoteşte că fizica trebuie, pe de o parte, să rămînă la experienţa nemijlocită, iar pe de altă parte cît priveşte ceea ce nu poate fi obiect de experienţă nemijlocită să se mulţumească să aplice ceea ce este dat în experienţa nemijlocită pe baza unei asemănări pe care o prezintă cel dintîi (analogie), atunci Epicur poate fi de fapt socotit, dacă nu drept iniţiatorul, totuşi drept principalul reprezentant al acestei maniere, şi anume drept acela care consideră că ea este cunoaştere. În general despre acest procedeu (al filozofiei lui Epicur) se poate spune că are şi o latură căreia trebuie să i se recunoască valoarea. Aristotel şi filozofii mai vechi au pornit *a priori*, în filozofia naturii, de la gîndul universal şi au dezvoltat dintr-însul conceptul; necesitatea aceasta este una din laturi. Cealaltă latură este ca experienţa să fie dezvoltată şi ridicată la universa- 497
litate; ca să fie găsite legile; cu alte cuvinte, ca ceea ce decurge din ideea abstractă să coincidă cu reprezentarea generală la care este ridicată experienţa, observaţia. Aprioricul, de exemplu,

---

* Diog. Laertios, X, §§ 113—114.

este la Aristotel cu totul excelent, dar insuficient, deoarece îi lipseşte latura legăturii, a reunirii cu experienţa, cu observaţia. Această reducere a particularului la general constituie descoperirea legilor, a forţelor naturii etc. Se poate spune astfel că Epicur este inventatorul ştiinţei empirice a naturii, al psihologiei empirice. Ca opusă scopurilor stoice, conceptelor intelectului, avem experienţa, prezenţa senzorială. La stoici avem intelect abstract şi mărginit, fără adevăr în el, de aceea totodată lipsit de prezenţa şi realitatea naturii; la Epicur, experienţa, — simţ al naturii, mai adevărat decît ipotezele stoicilor.

Filozofia epicuriană a avut în cercul ei acelaşi efect pe care l-a avut în lumea modernă apariţia cunoaşterii legilor naturii etc., în măsura, anume, în care ea se îndreaptă împotriva născocirii arbitrare de cauze. Cu cît mai multe legi ale naturii au cunoscut oamenii în timpurile moderne, cu atît mai mult au dispărut superstiţiile, credinţa în miracole, astrologia etc.; toate acestea pălesc în urma cunoaşterii legilor naturii. Şi aici procedarea lui Epicur era îndreptată cu deosebire împotriva nesocotitei superstiţii a astrologiei etc.; — care nu este nici ea ceva raţional, nu consistă în gînd, ci tot în reprezentare şi, pe deasupra, de-a dreptul născoceşte, sau, dacă vreţi, minte. Contra acestor superstiţii şi ficţiuni are dreptate Epicur — cînd este vorba de reprezentări şi nu de gîndire — să rămînă la ceea ce se vede şi se aude etc. la ceea ce este prezent în faţa spiritului, la ceea ce nu-i este străin acestuia, şi să nu vorbească de lucruri care ar fi să fie aşa şi aşa, care ar urma să fie văzute, auzite, dar care nu pot fi văzute şi auzite, fiindcă sînt numai născocite. În consecinţă,
498 efectul filozofiei epicuriene a fost pe timpul ei acela de se fi opus superstiţiei de care erau stăpîniţi grecii şi romanii şi de a fi ridicat pe oameni desupra ei*. Toate acele prostii despre zborul păsărilor la dreapta sau la stînga, că un iepure trece drumul, determinarea modului de a acţiona din viscerele animalelor sau din faptul că găinile sînt vesele ori nu sînt vesele etc., toate aceste superstiţii au fost stîrpite de filozofia epicuriană, întrucît ea recunoaşte ca valabil numai ceea ce este adevărat în virtutea senzaţiei, prin mijlocirea unei prolepse. Din filozofia epicuriană s-au desprins mai cu seamă reprezentările care au negat total suprasensibilul.

---

* Cicero, *De natura deorum*, I, 20.

Fizica lui Epicur a devenit celebră prin faptul că ea a alungat superstiția astrologiei, frica de zei; ea a adus l u m i n ă (*Aufklärung*) cu privire la ceea ce este fizic. Superstiția trece de la fenomene nemijlocite îndată la Dumnezeu, îngeri, demoni; sau așteaptă, în lucrurile finite, alte efecte decît cele îngăduite de împrejurări, — evenimente de natură mai înaltă. Fizica epicuriană este, desigur, împotriva acestor lucruri, deoarece, elaborată pentru sfera finitului, ea se și oprește la ceea ce este finit; ea nu recurge decît la cauze finite. Acesta este așa-numitul luminism, a te opri în cîmpul finitului. Se caută legătura cu alt finit, cu condițiile care și ele înseși sînt tot ceva condiționat (superstiția, pe drept sau pe nedrept, trece îndată la ceva de ordin mai înalt). Însă, pe cît de just este acest mod în sfera condiționatului, pe atît de nelalocul lui este el în alte sfere. Dacă spun că electricitatea vine de la Dumnezeu, am dreptate, dar și nu am dreptate. Caut o cauză în același cîmp al condiționatului. Răspunzînd că Dumnezeu e această cauză, am spus prea mult: Dumnezeu este cauza a toate, eu însă vreau să cunosc cauza determinată, legăturile acestui fenomen; răspunsul: «Dumnezeu» se potrivește la toate. Pe de altă parte, 499
chiar în acest domeniu conceptul este deja ceva mai înalt; acel mod superior de a considera lucrurile pe care l-am întîlnit la filozofi este prin aceasta cu totul înlăturat. Superstiția este alungată, dar, o dată cu ea, este îndepărtată și o interdependență întemeiată în sine și lumea a ceea ce e de natură ideală.

De filozofia naturii ține la Epicur și reprezentarea lui despre s u f l e t. Natura sufletului Epicur o consideră tot ca un lucru, asemenea ipotezelor timpurilor noastre care vorbesc de fibre nervoase, de corzi întinse sau de șiruri de mici bile. „Sufletul constă din atomii cei mai fini și mai rotunzi, cu totul altfel chiar decît focul" — el este „spirit fin, care e împrăștiat prin toată îngrămădirea [de atomi, a] unui corp (παρεσπαρμένον) și participă la căldura acestuia". (Deci Epicur a stabilit numai o deosebire cantitativă; acești atomi foarte fini ar fi înconjurați de o cantitate de atomi mai grosolani și răspîndiți în această îngrămădire mai mare.) — „Partea care e lipsită de rațiune este împrăștiată în corp" (principiul vital), „partea conștientă de sine (τὸ λογικόν) este însă în piept, cum trebuie să deducem din bucurie și tristețe". — „Sufletul are schimbare multă în el, datorită fineței părților lui, care se pot mișca foarte repede; el simpatizează (συμπαθές) cu restul îngrămă-

dirii, cum vedem din mişcările gîndului şi ale sentimentelor etc.: cînd sîntem privaţi de acestea, murim. Însă sufletul participă şi în ce-l priveşte, în cea mai mare măsură, la senzaţie; totuşi, ea nu i-ar reveni dacă el n-ar fi oarecum acoperit de restul îngrămădirii" (de restul corpului), — reprezentare cu totul necugetată. „Îngrămădirea aceasta care procură sufletului acest principiu, devine astfel, invers, şi ea participantă la o asemenea stare" (la senzaţie), „dar nu la tot ce posedă sufletul; de aceea, cînd s-a dus sufletul, îngrămădirea de atomi nu mai simte. Ea nu are în sine însăşi această forţă, ci numai
500 celălalt, cu care ea este unită, îi dă simţirea; iar mişcarea simţirii se produce datorită cursului lor comun şi simpatiei"*. Cu astfel de reprezentări nu e nimic de făcut. Întreruperea confluenţei imaginilor lucrurilor exterioare cu organele noastre, ca temei al erorii, îşi are explicarea în faptul că sufletul constă din atomi specifici şi că atomii sînt despărţiţi unii de alţii prin vid. — Nu vrem să continuăm a ne mai întreţine cu o asemenea flecăreală; sînt vorbe goale. Pentru cugetările filozofice ale lui Epicur nu putem avea consideraţie; sau mai curînd, ele nici nu sînt cugetări.

4. MORALA

F i l o z o f i a s p i r i t u l u i. Morala lui Epicur este partea cea mai defăimată a doctrinei sale (şi de aceea cea mai interesantă); putem însă spune că este şi partea cea mai bună a ei. Epicur descrie, desigur, sufletul, spiritul; însă aceasta nu înseamnă mare lucru; se trag concluzii pe bază de analogie, legate de metafizica atomilor. Logicul din sufletul nostru este o îngrămădire de atomi fini; şi în această îngrămădire ei au forţă, activitate, datorită simţirii, adică simpatiei dintre ei, comunităţii care se produce prin influxul în mijlocul lor al atomilor din afară. Aceasta este o reprezentare banală, care nu ne poate reţine. Ţinta filozofiei p r a c t i c e a lui Epicur se referă şi ea la individualitatea conştiinţei de sine, ca şi cea stoică; şi scopul moralei lui este, aşadar, acelaşi, este tot imperturbabilitatea spiritului, este, mai precis, o bucurare netulburată, pură, de sine însuşi.

---

* Diog. Laertios, X, §§ 66, 63—64.

Dacă examinăm p r i n c i p i u l a b s t r a c t al moralei lui Epicur, judecata pe care o pronunțăm asupra ei nu-i poate fi decît foarte dezavantajoasă. Anume, dacă senzația, sentimentul agreabilului şi al neagreabilului trebuie să fie criteriul dreptății, al binelui, al adevărului, criteriu pentru ceea ce trebuie să devină scop omului în viață, atunci morala este, propriu-zis, suprimată, adică principiul moral este de fapt ceva imoral; noi credem că un astfel de principiu deschide porțile şi uşile oricărui arbitrar în acțiune. Cînd se afirmă azi că sentimentul este temeiul acțiunii („este just fiindcă aşa îmi spune impulsul din mine"), afirmația aceasta este epicuriană. Fiecare poate simți în alt fel, şi acelaşi om poate avea în alte momente alt sentiment; tot astfel, şi la Epicur, acțiunea poate fi lăsată la discreția subiectivității individuale. — Numai că trebuie să notăm în chip esențial că, determinînd scopul ca plăcere, Epicur are în vedere plăcerea numai ca rezultat al filozofiei. Cînd un om oarecare nu e altceva decît un om lipsit de judecată şi de frînă, care se îneacă fără nici un fel de minte în plăceri, ducînd o viață de libertin, acest om nu poate fi nicidecum considerat epicurian; adică nu trebuie să ne închipuim că Epicur ar vedea împlinit într-însul scopul vieții. Am observat deja mai înainte că, fără îndoială, pe de o parte senzația este proclamată ca principiu, dar că, pe de altă parte, de ea trebuie esențial legate λόγος-ul, rațiunea, inteligența, gîndirea, — termeni care aici nu trebuie distinşi cu precizie unul de altul. La Epicur * avem cazul că, făcînd din plăcere criteriu al binelui, el a pretins gîndirii c h i b z u i n ț ă (conştiință foarte luminată) care să cîntărească plăcerea, să vadă dacă ea nu atrage după sine neplăceri mai mari şi să o aprecieze astfel corect. Cu λόγος-ul, cu chibzuința, cu deliberarea rațională, cu cumpănirea celor ce fac plăcere intervine reflexia că unele lucruri pot fi, în mod nemijlocit, plăcute, însă pot totuşi avea urmări rele **. Deja această reflexie atrage după sine renunțarea la unele plăceri. Plăcerea singulară este privită numai în raport cu întregul: „Cumințenia este binele cel mai înalt", care se cîştigă numai cu ajutorul filozofiei; — nu cumințenia nemijlocită, ci tocmai raportată la întreg.

501

502

---

* Diog. Laertios, X, § 144: βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει· τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε, καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

** *Ibidem*, § 141.

„Fără cumințenie, virtute şi dreptate nu putem trăi fericiți"*. Pe de altă parte însă, epicurienii, luînd plăcerea ca principiu, au făcut principiu din fericire, din împăcarea spiritului; în felul că această fericire trebuie căutată astfel încît ea să fie ceva liber, independent de accidentalitățile exterioare, de accidentalitățile senzației. Astfel ei au urmărit aceeaşi țintă pe care au urmărit-o şi stoicii. Epicur a fixat şi el ca țel ἀταραξία, starea sufletească a înțeleptului, starea de egalitate cu sine şi de calm al spiritului, liberată de orice temeri şi dorințe. Epicur ** pretinde pentru aceasta (pentru a fi liberați de superstiții) îndeosebi să ne familiarizăm cu ştiința fizicii, să ne liberăm de toate acele opinii care cauzează cea mai mare neliniște a oamenilor, adică de părerile privitoare la zei, la pedepsele lor şi mai cu seamă la moarte ***, care nu este un rău, fiind o simplă privațiune şi neavînd nimic pozitiv. Liberat de toată această frică şi de reprezentările oamenilor care îşi situează esența în ceva determinat, înțeleptul caută numai plăcerea ca ceva general, considerînd-o numai pe aceasta de pozitivă. Aici se întîlnesc generalul şi individualul; adică individualul este ridicat în forma generalității, e privit numai raportat la întreg. Întrucît în chip material (sau din punctul
503 de vedere al conținutului) Epicur ia drept principiu individualitatea, iar pe de altă parte pretinde, dimpotrivă, generalitatea gîndirii, se întîmplă că filozofia lui concordă cu cea stoică: înțeleptul lui Epicur este dotat cu aceleaşi determinații (negative) pe care le are şi înțeleptul la stoici.

Cînd considerăm principiul în mod abstract, avem, pe de o parte, generalul, gîndirea; pe de altă parte, individualul, senzația; şi deci cele două principii sînt absolut opuse unul celuilalt. Însă senzația nu este întregul principiu al epicurienilor, ci acesta este f e r i c i r e a, cîştigată cu ajutorul rațiunii şi neputînd fi dobîndită decît prin rațiune, deci în felul acesta amîndouă principiile au acelaşi țel. Diogenes Laertios relatează în privința acestui punct de vedere: „Este de preferat să fii nefericit cu rațiune (εὐλογίστως ἀτυχεῖν) decît fericit fără rațiune (ἀλογίστως εὐτυχεῖν). Căci este preferabil ca în acțiunile noastre ceea ce am judecat noi just să fie făcut injust de noroc (βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτης)"

---

* Diog. Laertios, X, § 132.
** *Ibidem*, §§ 142—143.
*** *Ibidem*, § 125.

în acţiunile noastre este mai bine să judecăm just decît să fim favorizaţi de noroc; judecata justă este ceea ce trebuie să preferăm. „Să reflectezi la acest lucru ziua şi noaptea" — a asculta de raţiune, a judeca just. „Nu lăsa să-ţi fie de nimic tulburată liniştea sufletului, ca să trăieşti ca un zeu printre oameni; deoarece nu are nimic comun cu o fiinţă muritoare omul care trăieşte în mijlocul bunurilor nemuritoare" *.

Seneca este cunoscut ca un stoic determinat, limitat. El ajunge să vorbească şi despre epicurieni. O mărturie nesuspectă despre morala lui Epicur găsim la Senaca. În scrierea sa *De vita beata*, c. XIII, el spune: „Părerea mea este (şi spun acest lucru împotriva multor concetăţeni ai mei) că 504
preceptele morale ale lui Epicur prescriu ceva sfînt şi just, şi, privind mai de aproape, chiar ceva trist. Fiindcă acea plăcere se reduce la ceva foarte mic şi modest. Aceeaşi lege pe care noi o prescriem pentru virtute el o prescrie pentru plăcere. El cere să ascultăm de natură; or, este foarte redusă voluptatea cu care se mulţumeşte natura". Felul de viaţă al unui stoic nu este diferit de acela al unui epicurian care are în vedere ceea ce prescrie Epicur. „Cînd cel ce duce o viaţă de trîndăvie, de desfrîu şi de dezmăţ numeşte aceasta fericire" şi spune că este epicurism (referindu-se la Epicur), „el nu face decît să invoce o mare autoritate în sprijinul unui lucru rău şi nu urmăreşte o plăcere recomandată de Epicur, ci pe acelea pe care le aduce el însuşi" **. „Astfel de oameni nu caută decît să-şi ascundă răutatea sub mantaua filozofiei, căci plăcerea lui Epicur este cumpătată şi sobră". Şi „numele" acesta (căci „el este cel care atrage" pe mulţi)" îl dă unui lucru rău. „Aceştia caută numai un paravan, o scuză, un titlu pentru dezmăţul lor", cînd numesc o astfel de viaţă

---

* Libr. X, § 135.

** Seneca, *De vita beata*, c. 13: *Mea quidem ista sententia est (invitis haec nostris popularibus dicam), sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia. Voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur. Et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae. Parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. Quid ergo est? Ille quisquis desidiosum otium et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem, et dum illo venit, blando nomine indutus sequitur voluptatem, non quam audit, sed quam attulit* etc.

505 filozofie epicuriană *. — Anume, cînd se face din plăcere principiu, se pretinde în acelaşi timp ca plăcerea să fie supravegheată de raţiune şi de chibzuinţă, şi astfel intervine o cîntărire pentru a descoperi unde anume poate fi găsită plăcerea, dacă, de exemplu, o plăcere oarecare este legată de pericole, temeri şi alte neplăceri. Astfel, ceea ce ar putea procura plăcere pură şi netulburată este redus la foarte puţin lucru. A-ţi păstra în tine însuţi liniştea sufletului, iată principiul lui Epicur ! Şi pentru a realiza acest lucru este nevoie să renunţi tocmai la lucrurile multe de care sînt stăpîniţi oamenii şi în care ei îşi găsesc plăcerea, — să trăieşti liber, uşor şi calm, fără nelinişte şi fără dorinţe.

Cirenaicii au preconizat plăcerea mai mult ca pe ceva singular, Epicur a preconizat-o ca mijloc : „l i p s a d e d u r e r e este plăcerea", — nu există o stare de mijloc **. La început ne-ar putea trece prin minte că cirenaicii au avut acelaşi principiu ca şi epicurienii. Diogenes Laertios indică însă d e o s e b i r e a astfel : „Cirenaicii nu admit şi p l ă c e r e a î n r e p a u s" (τὴν ἡδονὴν, τὴν καταστηματικήν, *constitutivam*), „ci numai pe cea cuprinsă în determinaţia mişcării" ; sau o admit numai ca pe ceva afirmativ, adică în gustarea unei plăceri trebuie să existe ceva agreabil ; „el, dimpotrivă, le admite pe amîndouă, atît plăcerea corpului, cît şi plăcerea sufletului". Epicur îmbină, pe de o parte, cu senzaţia plăcută şi felul afirmativ al plăcerii, însă, pe de altă parte, în principiul lui este cuprinsă şi plăcerea în repaus ; aceasta este negativă, e apoi şi mulţumire interioară, împăcare a spiritului cu sine însuşi. — „Epicur spune : liberarea de frică şi şi de dorinţă (ἀταραξία) şi lipsa de orice oboseală (ἀπονία) sînt plăcerile supreme (καταστηματικαὶ ἡδοναί)", — liberarea de griji şi de muncă, să nu ai nici un fel de interese, să nu te legi de nimic ce ai putea fi în pericol să pierzi. Plăceri ale
506 simţurilor, „bucurie, veselie" (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη, *laetitia*), pasiuni „sînt plăcere numai ca mişcare (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ

---

* Seneca, *De vita beata*, c. 12 : *Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu absconderunt, et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimatur voluptas illa Epicuri, ita mehercules sentio, quam sobria ac sicca sit : sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. — Ideoque ne resurgere quidem adolescentiae licet, cum honestus turpi desidiae titulus accessit.*

** Diog. Laertios, X, § 139.

βλέπονται)" *; în această plăcere şi-au plasat cirenaicii principiul lor. Epicur a admis ambele feluri de plăceri, pe cele dintîi însă le-a considerat ca esenţiale. „În afară de aceasta, pentru cirenaici durerile corpului sînt socotite mai rele decît cele ale sufletului; pentru Epicur, invers" **.

Principalele învăţături ale lui Epicur referitoare la morală sînt cuprinse într-o scrisoare către Menoekeos, păstrată de Diogenes Laertios. În cîteva locuri Epicur se exprimă în felul următor: „Nici tînărul nu trebuie să ezite (μελλέτω, să amîne) să filozofeze şi nici celui bătrîn nu trebuie să-i pară o povară să filozofeze, căci nimeni nu este nici necopt (ἄωρος), nici prea copt (πάρωρος) — nu este nici prea devreme nici prea tîrziu pentru el — ca spiritul să i se însănătoşeze. Omul trebuie să se străduiască să cîştige ceea ce face viaţa fericită", — ceea ce este cunoscut pe calea gîndirii, a filozofiei. „Elementele lui Epicur sînt următoarele" ***:

În primul rînd, trebuie să credem că Dumnezeu este o fiinţă indestructibilă (ἄφθαρτον) şi fericită, aşa cum admite credinţa generală, şi că lui nu-i lipseşte nimic pentru a fi nepieritor şi fericit. Zei însă există şi cunoaşterea lor este evidentă (ἐναργής). Ateu (ἀσεβής) nu este acela care neagă şi înlătură zeii mulţimii (τῶν πολλῶν), ci acela care le atribuie opiniile mulţimii: ateu este cel ce acceptă părerea curentă a plebei despre zei****. Prin «divin» nu se înţelege altceva decît universalul în genere. Paragraful 139 începe de-a dreptul astfel: „Ceea ce este fericit şi indestructibil nu are el însuşi nici o trudă şi 507
nici nu cauzează trudă altora. De aceea nu este atins (συνέχεται) de mînie, nici impresionat de acţiunile de graţie (χάρισι), fiindcă astfel de lucruri nu au loc decît acolo unde e slăbiciune. În altă parte el spune că zeii pot fi cunoscuţi prin raţiune (λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι). Ei constau", spune Epicur, „unii în număr (κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας)", sînt ca numărul, sînt număr, adică cu totul abstracţi faţă de sensibil, vizibil, — abstractul în ceea ce e sensibil. Cînd spunem noi „fiinţa supremă", credem că ne găsim mult deasupra filozofiei epicuriene, şi totuşi de fapt nu sîntem mai departe decît ea. Aşadar zeii sînt în parte ca numerele, „în parte (alţii) sînt ceea ce are

---

* Diog. Laertios, X, § 136.
** *Ibidem*, § 137.
*** *Ibidem*, §§ 122—123.
**** *Ibidem*, § 123.

formă omenească desăvîrşită" (ceea ce a fost desăvîrşit în mod omenesc, ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς), „ceea ce dă naştere datorită asemănării imaginilor (κατὰ ὁμοειδίαν) din confluenţa continuă a aceloraşi imagini asupra uneia şi aceleiaşi", imagini pe care le primim : imaginile cu totul generale în noi *. Această imagine generală, un ce concret, care este totodată reprezentat în chip uman, este ceea ce noi numim idealul ; numai că aici originea acestuia este pusă în suprapunerea unor imagini.

Mai trebuie menţionaţi zeii lui Epicur ca unii care exprimă un gînd al filozofiei sale. Stoicii au rămas mai mult la reprezentările obişnuite, fără a avea prea multe idei despre esenţa lui Dumnezeu ; la epicurieni, zeii exprimă mai mult o idee directă a sistemului. Pentru Epicur, zeii par a fi idealuri ale vieţii fericite. Căci bucuria de sine însuşi este în consecvenţa ei lipsită de acţiune, deoarece acţiunea are totdeauna ceva străin în ea, opoziţia dintre ea şi o realitate ; şi în această opoziţie, munca, osteneala sînt mai
508 curînd latura conştiinţei opoziţiei decît aceea a realizării. Zeii sînt fiinţe ale bucuriei de sine pure, inactive. Ei sînt şi lucruri care fiinţează, constînd din atomii cei mai fini, suflete pure, neamestecate cu materie mai grosolană şi de aceea neexpuse muncii, oboselii şi suferinţelor. În bucurarea lor de sine, ei nu se preocupă de treburile lumii şi ale oamenilor **. Epicur continuă : cel prea fericit, universalul, universalul în formă concretă, cel ce întruchipează forma umană nu are nici el însuşi treburi (πράγματα) sau nelinişte, nici nu este altora spre povară ; nu suferă de mînie, nici nu este impresionat de daruri şi de jertfe. Oamenii trebuie să le aducă zeilor cinstire de dragul naturii lor excelente şi al fericirii lor supreme, — şi nu pentru a obţine de la ei ceva particular, nu pentru cutare ori cutare avantaj ***:

S-a rîs mult de felul în care Epicur înfăţişează pe zei, prezentîndu-i ca fiinţe corporale, asemănătoare oamenilor. Cicero îşi bate joc de Epicur ; anume, el spune că zeii au numai oarecum corp, oarecum sînge, oarecum carne (*quasi sanguinem, carnem*) etc****. Urmează însă de aici că ei sînt numai un oarecum-în-sine, cum am văzut că sufletul şi lucrurile sensibile

---

* Cicero, *De natura deorum*, I, 18, 38.
** *Ibidem*, I, 19—20.
*** *Ibidem*, c. 17.
**** *Ibidem*, c. 18.

sînt un astfel de oarecum-în-sine ; — obiectele intuiției senzoriale sînt adevărate, totuși ele au un în-sine în dosul lor. Felul nostru de a vorbi despre calități nu este nici el mai bun. Dreptatea, bunătatea, trebuie luate *in sensu eminentiori*, nu ca la noi, adică „oarecum just" etc.

Epicur* pune pe zei să locuiască în spațiul vid, în spațiile intermediare ale lumii (gînduri), unde ei nu sînt expuși ploii, vîntului, zăpezii etc. ; — spații intermediare, 509
deoarece vidul este principiul mișcării atomilor, atomii-în-sine sînt în vid. Ceea ce apare este plinul, continuul ; însă pe dinăuntru acesta se ține laolaltă așa ori așa. Astfel lumile sînt concrețiuni de atare atomi, însă concrețiuni care sînt numai legături exterioare. Între acestea, adică în vid, există deci și acest în-sine, aceste ființe, care sînt fără îndoială și ele concrețiuni de atomi, dar concrețiuni care rămîn în-sine. (Totuși aici ajungem doar în încurcătură cînd se precizează lucrul mai de aproape, deoarece concrețiunea constituie ceea ce este senzorial. Deși zeii ar fi niște concrețiuni, ei totuși n-ar fi asemenea realități veritabile. În chip necugetat universalul este scos în evidență, în-sinele, din realitate, însă nu ca atomii, ci tot ca o asociație a acestor atomi ; încît această asociație însăși nu este ceea ce e senzorial). Toate acestea par de rîs, dar ele au legătură cu întreruperile de care am vorbit și cu raportul dintre vid și plin, dintre vid și atom. În măsura aceasta, zeii aparțin laturii negativului față de sensibil ; și acest negativ este gîndirea. Ceea ce spune astfel Epicur despre zei se poate în parte spune încă. Pentru determinarea lui Dumnezeu, este, fără îndoială, nevoie de și mai multă obiectivitate ; însă afirmația lui Epicur că Dumnezeu este acel ceva preafericit care trebuie cinstit numai de dragul lui însuși este justă. Acestei recunoașteri, conform căreia Dumnezeu este universalul etc., Epicur îi atribuie evidență, energie. — Prin urmare, primul lucru este venerarea zeilor nu din teamă, sau conduși de speranță.

Al doilea punct la Epicur este, mai departe, considerarea morții, a negativului pentru existența omului, pentru sentimentul de sine al lui : trebuie să avem o reprezentare justă despre moarte, deoarece altfel aceasta ne tulbură liniștea. Epicur spune : „Apoi obișnuiește-te cu gîndul că" negativul,

---

* Cicero, *De divinat.*, II, 17 ; *De nat. deor.*, I, 8.

„m o a r t e a nu ne priveşte, fiindcă tot binele şi răul stă doar
510 în senzaţie", — chiar dacă e vorba de ataraxie, de lipsă de durere etc., şi acestea aparţin senzaţiei; „or, moartea este privare (στέρησις) de senzaţie", e nefiinţă, încetare. „De aceea, gîndul just că moartea nu ne priveşte face ca viaţa muritoare să fie plină de plăcere (ἀπολαυστόν)" — în măsura deci în care reprezentarea negativului, care este moartea, nu se amestecă în sentimentul vieţii, — „întrucît acest gînd" (în reprezentare) „nu adaugă un timp infinit, ci ne ia dorul de nemurire. De ce m-aş teme de tine, o moarte! Moartea nu ne priveşte: căci, cît existăm, moartea nu a sosit (οὔ πάρεστιν); iar cînd moartea soseşte, nu mai sîntem noi aici. Deci moartea nu ne priveşte" *. — Idee justă cît priveşte ceea ce ne e dat în chip nemijlocit; ea este un gînd ingenios, frica este înlăturată. Negativul, neantul nu trebuie introdus, reţinut în viaţă, care este pozitivă; nu trebuie să ne chinuim pe noi înşine cu el. „V i i t o r u l în genere însă nici nu e al nostru, nici nu putem spune că nu este al nostru; deci nu trebuie să-l aşteptăm ca pe ceva ce va fi, şi nici nu trebuie să disperăm ca şi cînd nu va fi" **. Nu ne priveşte nici că el este, nici că nu este; nu trebuie să fim neliniştiţi din cauza lui. Acesta este gîndul just despre viitor.

Epicur t r e c e apoi la impulsuri, spunînd: „Apoi, trebuie să ştim că dintre porniri (ἐπιθυμιῶν) unele sînt n a t u r a l e, iar altele v a n e; iar dintre cele naturale unele sînt n e c e s a r e, altele însă numai naturale. Cele necesare ţin parte de urmărirea fericirii, parte se referă la evitarea trudei corpului (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν)", caută ca trupul să nu cauzeze supărări, dificultăţi, „iar parte sînt îndreptate către viaţă în general" ***.

511 „Teoria cea fără de greşeală", adică filozofia epicuriană, „ne învaţă s ă a l e g e m ceea ce aparţine sănătăţii corpului şi ataraxiei sufletului şi s ă r e s p i n g e m ceea ce le stă acestora în cale, întrucît acesta este scopul vieţii fericite", ca trupul să fie sănătos şi sufletul lipsit de nelinişte, împăcat. „Pentru aceasta noi" (epicurienii) „facem totul ca să nu avem nici dureri, nici să fim tulburaţi (ταρβῶμεν) în spiritul nostru. Îndată ce am dobîndit acest lucru, orice agitaţie a sufletului

---

* Diog. Laertios, X, §§ 124—125.
** *Ibidem*, § 127.
*** *Ibidem*

este înlăturată, întrucît viaţa nu mai are nevoie să fugă după ceva ce-i lipseşte, nici nu mai trebuie să caute ceva străin, prin care să se realizeze binele" (scopul) „sufletului şi al corpului" *.

„Dar chiar dacă p l ă c e r e a este primul bine, şi binele înnăscut (σύμφυτον), noi totuşi nu reţinem toate plăcerile, ci trecem peste multe, cînd din ele rezultă mai mult inconveniente; şi multe d u r e r i noi chiar le preferăm plăcerii, atunci cînd din ele ia naştere o plăcere mai mare". — „C u m p ă t a r e a (αὐτάρκειαν, sobrietatea) o considerăm ca un bine, nu pentru a ne mărgini pur şi simplu (πάντως) la ceea ce e sărac şi neînsemnat", ca cinicii **, „ci pentru a ne mulţumi cînd nu avem mai mult, — ştiind că cel mai mult se bucură de bogăţie (πολυτελείας) a c e i a care nu au nevoie de ea" (bogaţi sînt c e i ce nu au nevoie de bogăţie), „şi că este uşor de avut ceea ce e natural, dar ceea ce este inutil se cîştigă greu — bucate simple. Aşadar, cînd facem din plăcere scopul nostru, nu este vorba de plăcerile desfrînaţilor, cum se înţelege greşit, ci e vorba să nu avem nici necazuri trupeşti, şi să nu fim tulburaţi nici în spiritul nostru (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν)" ***, ci spiritul trebuie să se păstreze egal cu sine însuşi. 512

„Această viaţă fericită (ἡδὺν βίον) ne-o procură numai raţiunea (νήφων λογισμός) cumpănită" (justă, lucidă), „care cercetează cauzele" (temeiul) „înaintea oricărei alegeri şi oricărei respingeri (φυγῆς) şi alungă părerile de care, mai ales, θόρυβος [e tulburat] sufletul". Este de preferat să fii nefericit cu raţiune, decît fericit fără raţiune; fiindcă e de preferat să judecăm just în acţiunile noastre, decît să avem numai noroc. Astfel trăieşti ca un zeu printre oameni, deoarece nu are nimic comun cu ceilalţi oameni a c e l a care trăieşte în mijlocul unor bunuri cum e liniştea sufletului. „Dintre toate acestea începutul şi cel mai mare bine este î n ţ e l e p c i u n e a (φρόνησις), ceea ce are mai bun filozofia; din aceasta iau naştere celelalte v i r t u ţi; deoarece ele dovedesc că nu se poate trăi fericit fără cumînţenie, fără a fi frumos (καλῶς) şi just (δικαίως); şi nici nu poate fi cineva cuminte (φρονιμῶς), frumos şi just, fără ceea ce este plăcut (τοῦ ἡδέως)" ****. Pe de o parte, senzaţie

---

* Diog. Laertios, X, § 128.
** *Ibidem*, § 119.
*** *Ibidem* § 129—131.
**** *Ibidem*, § 132.

plăcută, pe de altă parte, lipsă de durere ; numai prin cumin-ţenie, poate fi produsă plăcerea. Oricît s-ar părea că stau de prost lucrurile cu principiul lui Epicur, prin întorsătura că gîndul raţional este factorul conducător, acest principiu se converteşte în stoicism, cum a recunoscut Seneca însuşi.

De aceea, se ajunge, în realitate, la acelaşi rezultat ca şi la stoici, şi epicurienii fac despre înţeleptul lor descrieri cel puţin tot atît de frumoase ca ale stoicilor. Pentru stoici esenţa este universalul, — şi nu plăcerea, conştiinţa de sine a individului ca individ ; însă realitatea acestei conştiinţe de
513 sine este totodată ceva plăcut. Pentru epicurieni plăcerea este esenţa, însă o plăcere căutată şi gustată aşa încît să fie pură şi neamestecată, chibzuită, fără să se distrugă ea pe sine însăşi prin rele mai mari, — este considerată în raport cu întregul, adică e luată ea însăşi ca ceva universal. Descrierea epicuriană a înţeleptului * are doar un caracter de mai mare blîndeţe, înţeleptul se conduce mai mult după legile în vigoare, în timp ce înţeleptul stoic nu face nici un caz de ele. Înţeleptul epicurian sfidează mai puţin decît cel stoic, fiindcă acesta pleacă de la gîndul independenţei, care se comportă ca negaţie, activ ; epicurienii, dimpotrivă, pleacă de la gîndul fiinţei, gînd care îngăduie mai multe şi care nu caută atît activitatea în exterior, cît liniştea. Scopul lui este ἀταραξία spiritului, o linişte care nu se dobîndeşte însă prin apatie, ci cu ajutorul celei mai înalte culturi a spiritului. Conţinutul filozofiei epicuriene, ansamblul ei, scopul, este înalt şi e cu totul paralel, aşadar, cu scopul urmărit de filozofia stoică.

Am amintit deja faptul că discipolii lui Epicur nu s-au distins ; căci distingerea ar fi trebuit să constea tocmai în a merge mai departe decît Epicur. Această mergere mai departe ar fi însemnat tocmai parvenirea la concept, ceea ce ar fi introdus numai dezordine în sistemul epicurian. Fiindcă ceea ce e lipsită de gînd (*das Gednkenlose*) este încurcat de concept, şi tocmai această lipsă de gînd este luată ca principiu. Această lipsă de gînd nu este ea însăşi lipsită de gînd, ci tocmai gîndul este întrebuinţat să oprească gîndul, el se comportă negativ faţă de sine însuşi ; şi tocmai în aceasta a constat activitatea filozofică a lui Epicur : în restabilirea şi reţinerea sensibilului prin conceptul care încurcă sensibilul.

---

* Diog. Laertios, X, §§ 117—121.

Sistemul stoic şi cel epicurian sînt opuse unul altuia dar fiecare este unilateral, şi deci amîndouă sînt dogma- 514
tisme, conform necesităţii conceptului, inconsecvente faţă de ele însele, adică fiecare posedînd înăuntrul lui principiul opus. α) Stoicii iau conţinutul gîndirii lor din fiinţă, din ceea ce e sensibil, pretind ca gîndirea să fie gîndire a ceva care e s t e ; β) epicurienii, invers, lărgesc singularitatea fiinţei concepută de ei, reprezentînd-o prin atomi, căci aceştia nu sînt decît plăsmuiri ale gîndirii (*Gedankendinge*) şi prin plăcere concepută ca ceva universal ; — luaţi însă potrivit principiului lor, ei se ştiu pe ei înşişi ca determinaţi, ca opuşi unii faţă de ceilalţi. Mijlocia lor negativă, faţă de aceste principii unilaterale, este conceptul, care suprimă asemenea determinaţii fixate, extreme ale determinării, punîndu-le în mişcare şi disoluţie, ca pe unele ce există numai ca opuse.

Această mişcare a conceptului, restabilirea dialecticii — împotriva acestor principii unilaterale, al gîndirii abstracte şi al senzaţiei — mai întîi ca negativă, o găsim, pe de o parte, în Noua Academie, pe de altă parte la sceptici. Deja stoicii, avînd principiul lor în gîndire, au dezvoltat dialectica, dar, cum am văzut, ca pe o logică obişnuită, pentru care drept concept este luată forma simplităţii şi nu conceptul ca atare, care înfăţişează negativul în el şi dizolvă modurile determinate receptate în acea simplitate. Avem aici o apariţie superioară a conceptului esenţei dialectice, care nu se adresează numai fiinţei senzoriale, ci conceptelor determinate şi aduce în faţa conştiinţei opoziţia dintre concept şi fiinţă, ca opoziţie dintre gîndire şi fiinţă ; iar universalul ea nu îl declară drept idee simplă, drept o generalitate, ci într-însa totul se reîntoarce în conştiinţă, ca moment esenţial al esenţei.

De scepticism voi lega totodată filozofia neoacademică. În scepticism avem suprimarea ambelor unilateralităţi tratate pînă acum, avem însă doar acest negativ care rămîne numai negativ şi nu ştie să se convertească în ceva afirmativ. În plus, mai avem de tratat două forme ale opoziţiei îndreptate îndeosebi contra stoicismului, forme provenite mai cu seamă din aca- 515
demie.

C. NOUA ACADEMIE

În faţa dogmatismului stoic şi epicurian se ridică mai întîi N o u a A c a d e m i e, care este continuarea Academiei lui Platon. Urmaşii lui Platon sînt repartizaţi * în vechea academie, în cea mijlocie şi în cea nouă, apoi şi în a patra şi a cincea academie (cea mai nouă). Cei mai remarcabili dintre aceşti urmaşi ai lui Platon sînt A r c e s i l a u şi C a r n e a d e. Academia mijlocie i se atribuie lui Arcesilau, cea nouă cuprinde gîndurile lui Carneade. Notez că la unii autori Carneade este indicat ca întemeietor al noii academii, iar Arcesilau ca întemeietor al academiei mijlocii, — distincţie care nu înseamnă nimic. Ambii sînt înrudiţi de aproape cu scepticismul, şi scepticii disting adesea cu greu scepticismul de principiul academic. Scepticismul i-a considerat deja pe amîndoi ca sceptici, reţinînd totuşi o deosebire în ce priveşte puritatea scepticismului, deosebire, evident, foarte formală şi care spune puţin, dar pe care, fără îndoială, atît de subtilii sceptici au sesizat-o totuşi. Adesea deosebirea există numai în determinări verbale, în diferenţe cu totul exterioare.

Ceea ce e g e n e r a l academicilor este că ei proclamă adevărul drept convingere subiectivă a conştiinţei de sine; ceea ce concordă cu idealismul subiectiv al timpurilor moderne. Adevărul, întrucît e numai o convingere subiectivă, a fost numit de neoacademicieni numai p r o b a b i l i t a t e. Ei îl continuă pe Platon, şi astfel sînt platonicieni. Însă ei nu se opresc la poziţia lui Platon şi nu puteau să se oprească la ea.
516 Platon a rămas, cum am văzut mai sus, la ideea abstractă: dar ceea ce este mare în filozofie este îmbinarea infinitului cu finitul. Ideile lui Platon sînt adoptate de nevoia raţiunii, de entuziasmul pentru adevăr; însă ele sînt, în sine, ceea ce e lipsit de mişcare, universalul. Aristotel pretinde entelehie, activitate care se determină pe sine, în sine. Nevoia de o întemeiere cu caracter ştiinţific a trebuit cu necesitate să ducă dincolo de acest mod al lui Platon. Academicienii s-au comportat negativ faţă de stoici şi epicurieni, care tocmai simţeau nevoia ştiinţei, pe care Platon încă n-o cunoscuse, nevoia de a conferi conţinut universalului ideii, de a prinde determinaţia ca determinată (*die bestimmte Bestimmtheit*). Platon trece, de exemplu

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 33, § 220.

în *Timaios*, la determinat, la viața organică, dar devine infinit de banal și cu totul nespeculativ; — Aristotel este cu totul altfel. Ideile sau universalele lui Platon au fost smulse de gîndire din repausul lor, din acea universalitate în care gîndirea nu s-a recunoscut pe sine ca fiind conștiința de sine. Conștiința de sine a păşit în fața lor cu exigențe mai mari, realitatea în genere s-a impus față de universalitate; iar repausul ideii a trebuit să treacă în mişcarea gîndirii.

Legătura cu filozofia platonică o vedem lesne dacă ne amintim că la Platon principiul a fost ideea, și anume ideea universalității. Următorii platonicieni s-au ataşat cu deosebire acestei universalități, îmbinînd cu ea și dialectica platonică, — o dialectică îndreptată spre afirmarea universalului ca atare și spre considerarea particularului, a determinatului, ca lipsit de orice valabilitate. O astfel de dialectică nu lasă nimic să subziste decît universalitatea abstractă. Elaborarea concretului n-a mers departe la Platon; dialectica lui are foarte adesea numai un rezultat negativ, prin care determinațiile sînt doar suprimate, — în ansamblu, ideea lui se opreşte mai mult la forma universalității. — Neoacademicienii au avut în 517
general poziția aceasta de a proceda dialectic împotriva modului determinat al stoicilor și epicurienilor; și, întrucît e vorba de adevăr, ei au considerat ca valabile numai probabilitatea și convingerea subiectivă. Am văzut că filozofia stoică și cea epicuriană au căutat ambele să facă din ceva determinat principiu, criteriu al adevărului; încît acest criteriu trebuia, potrivit lor, să fie ceva concret. La stoici criteriul este fantazia cataleptică, o reprezentare, un conținut determinat, dar aşa încît conținutul este și gîndit, înțeles, este un gînd care totodată este plin de conținut. Acesta este concretul, o îmbinare de conținut și gînd, ceea ce rămîne, totuși, încă formal. Or, contra acestui concret se îndreaptă dialectica neoacademicienilor.

1. ARCESILAU

Arcesilau a ținut cu fermitate la caracterul abstract al ideii, împotriva criteriului. În ideea platonică, adică în *Timaios* și în dialectică, exista un cu totul alt izvor pentru concret; dar acesta a fost adoptat abia de neoplatonici. Arcesilau era fixat în abstract, — iar epoca aceasta este un abis.

Opoziţia faţă de dogmatici nu vine la Arcesilau din dialectica scepticilor, ci din fixarea lui în abstracţie.

Aşadar, Arcesilau este întemeietorul academiei mijlocii. S-a născut în Pitane (Eolia) în a 116-a olimpiadă (318 a. Chr.); a fost contemporan cu Epicur şi cu Zenon *. El a aparţinut Academiei, însă spiritul timpului, dezvoltarea progresivă a filozofiei nu mai îngăduia simplitatea manierei platonice. El
518 a avut o avere considerabilă ** şi s-a dedicat cu totul studiilor ce se cereau pentru educaţia unui grec nobil: elocvenţă, arta poeziei, muzică, matematică etc.; — mai ales celor dintîi. A venit la Atena îndeosebi pentru a se exercita în arta elocvenţei, a cunoscut aici filozofia şi a trăit de aici înainte numai pentru filozofie; i-a frecventat pe Teofrast, pe Zenon etc.; se discută dacă Arcesilau l-a ascultat sau nu şi pe Pirrhon***.—Familiarizat cu toată filozofia acelor timpuri, Arcesilau a fost celebru pentru contemporanii săi deopotrivă ca bărbat nobil, cît şi ca fin şi ascuţit filozof. Fără mîndrie, el recunoştea meritele altora ****. A trăit la Atena. El (şi academicienii) se aflau în opoziţie cu stoicismul şi epicurismul, cu care şi-au făcut mult de lucru. Problema discutată este aceea a criteriului adevărului. Academia, şi anume Arcesilau, se îndreaptă mai cu seamă împotriva stoicilor. El a ocupat catedra Academiei, fiind astfel un urmaş al lui Platon. După moartea lui Crates (urmaşul lui Speusip), catedra academiei o ocupase Sosicrate, care o cedă de bună voie lui Arcesilau, recunoscînd superioritatea acestuia, ca talent şi ca filozof *****. Catedra aceasta Arcesilau o ocupă cu glorie şi succes pînă la moartea sa. (Procedeul lui este metoda disputei.)******. A murit în anul al 4-lea al olimpiadei a 134-a (244 a. Chr.), în etate de 74 de ani*******. Ce caracter a avut această transmitere a catedrei asupra altora, nu ştim. „Se povesteşte despre un răspuns spiritual al lui, dat cuiva care
519 făcea observaţia că de la alţi filozofi trec atît de mulţi la epicurieni, dar că nu se cunoaşte în schimb nici un exemplu de

---

* Diog. Laertios, IV, § 28; Brucker, *op. cit.*, vol. I, p. 746; Tennemann, vol. IV, p. 443.

** Diog. Laertios, IV, § 38.

*** *Ibidem* §§, 29—33; Brucker, *op. cit.*

**** Diog. Laertios, IV, §§ 37, 42, 44.

***** *Ibidem*, § 32.

****** *Ibidem*, §§ 28, 36; Cicero, *De finibus*, II, 1.

******* Diog. Laertios, IV, § 44; Tennemann, vol. IV, p. 443.

trecere a cuiva de la sistemul epicurian la alt sistem. La această observaţie, Arcesilau a răspuns : Bărbaţii pot deveni desigur, castraţi, dar castraţii nu pot redeveni bărbaţi" *.

Din filozofia lui ni s-au păstrat momentele principale îndeosebi la Cicero, în *Academicae quaestiones*, dar mai mult ne serveşte ca izvor Sextus Empiricus. Acesta este mai temeinic, mai precis, mai filozofic şi mai sistematic.

a. Filozofia lui Arcesilau ne este cunoscută mai ales ca dialectică îndreptată contra stoicismului. Rezultatul ei, p r i n c i p i u l f u n d a m e n t a l al lui Arcesilau, este formulat astfel : „Înţeleptul trebuie s ă - ş i r e ţ i n ă a s e n t i m e n t u l, aprobarea" ** (ἐποχή). Acesta este principiul pe care-l susţineau şi scepticii ; pe de altă parte, acest principiu are legătură cu principiul stoicilor în modul următor : Anume, formularea de mai sus pare mai întîi a se îndrepta spre filozofia stoică, pentru care adevărul constă în faptul că gîndirea îşi dă asentimentul unui obiect existent (*einem Seienden*) oarecare, adică face din el ceva gîndit. Filozofia stoică avea ca principiu : adevărul este o reprezentare, un conţinut, căruia gîndirea i-a dat asentimentul ei ; fantazia cataleptică este legătura conţinutului cu gîndirea, care îl declară de-al său. Mai cu seamă împotriva acestui concret s-au îndreptat neoacademicienii. Reprezentările, principiile, gîndurile noastre sînt, fără îndoială, astfel alcătuite încît au un conţinut, există prin el, şi în acelaşi timp sînt astfel încît acest conţinut este însuşit în forma gîndirii ; conţinutul apare, ca conţinut, deosebit de gîndire şi legătura lor formează gîndul, concretul. Ceea ce ia 520
naştere astfel este faptul că un conţinut d e t e r m i n a t oarecare este însuşit de gîndire şi declarat drept adevăr. Arcesilau şi-a dat seama de această consecinţă şi expresia lui, potrivit căreia trebuie să ne reţinem asentimentul, înseamnă deci că : prin această receptare nu se produce nici un adevăr — ceea ce e just, — ci un fenomen şi nu un fapt, ca fiinţă. Stoicii şi-au stabilit principiul lor în fantazia cataleptică. Arcesilau este împotriva acestei poziţii, pretinzînd ca reprezentarea şi

---

* Diog. Laertios, IV, § 43.

** Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 33, § 232 : περὶ πάντων ἐπέχει (Diog. Laertios, IV, § 32).

gîndul să fie păstrate separate şi să nu fie unite. Fără îndoială Arcesilau a admis că acest conţinut al conştiinţei este un asemenea concret, în privinţa aceasta nu există discuţie ; el a afirmat numai că în felul acesta nu se naşte adevăr, ci această legătură furnizează doar temeiuri bune, şi nu ceea ce numeşte el adevăr. Ceea ce se obţine astfel, e numai un fel de a vedea (*Einsicht*) sprijinit pe un bun temei. Ceea ce mai lasă în picioare Arcesilau este doar acest fel de a vedea, această judecată sprijinită pe un bun temei ; el o numeşte „probabilitate", expresie nu tocmai potrivită, — ceva gîndit, trecut prin forma gîndirii, ceva general, dar în felul acesta general numai formal, nu adevăr absolut. Sextus* exprimă acest lucru în mod precis, spunînd că „Arcesilau a declarat că reţinerea asentimentului, referitor la părţi, este un bine, iar asentimentele date părţilor sînt un rău", — deoarece ele se referă numai la p ă r ţ i.

Dar ce legătură avea acest principiu cu doctrina lui Platon ? El ar putea fi, asemenea dialecticii platonice, o atitudine dialectică, care să nu ducă la nimic afirmativ, aşa cum chiar în multe dialoguri ale lui Platon scopul urmărit este numai acela de a produce încurcătură. La Platon totuşi e esenţial şi elementul afirmativ, încît acesta rezultă din dialectica însăşi ; şi nici nu e acesta punctul de plecare al amintitului principiu al lui Arce-
521 silau. Noi am găsit la Platon, dimpotrivă, ideea, genul, universalul. Însă în întreagă această epocă orientarea este spre conceperea abstractă ; şi aşa cum această orientare s-a manifestat în filozofia stoică şi epicuriană, ea s-a extins şi asupra ideii platonice, coborînd-o la nivelul unei forme a intelectului. Vom vedea mai tîrziu că Platon a prins concretul, cînd va fi vorba de neoplatonici, care au recunoscut în chip esenţial unitatea principiului platonic cu principiul aristotelic. Stoicii au făcut, fără îndoială, din gîndire principiu, însă gîndirea trebuia să devină criteriu, adică un principiu determinant ; prin urmare, ea trebuia să încorporeze în ea o reprezentare, un conţinut. Dar dacă vrem să păstrăm gîndirea ca pe ceva universal, ea nu poate deveni un criteriu, şi aceasta este poziţia lui Arcesilau ; înţeleptul trebuie să se oprească la universal, să nu meargă pînă la ceea ce e determinat, încît acest determinat să fie adevărul.

---

* *Pyrrh. hyp.*, I, c. 33, § 233 : ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχὰς, κακα δὲ τας κατα μέρος συγκαταθέσεις.

Dezvoltarea mai determinată, care ne este păstrată numai sub forma opoziției față de stoici, Sextus * ne-o redă : „El a susținut împotriva stoicilor că totul este ininteligibil (ἀκατάληπτα)" ; — contra înțelegerii stoice, a sesizării prin gîndire. La stoici principală este reprezentarea, conceptul, fantazia cataleptică. Pe acestea le-a combătut Arcesilau. Pentru stoici, reprezentarea însușită în gîndire, fantazia cataleptică, era adevărul concret. Mai de aproape, Arcesilau i-a atacat pe stoici astfel : „chiar ei spun că reprezentarea gîndită (καταληπτικὴ φαντασία) este" totodată „mijlocia care poate reveni, în comun, simplei opinii tot așa de bine ca și științei, înțeleptului ; ea este ca adevăr acel ceva din care se distinge opinia de știință", — conținutul este același, forma constituie toată deosebirea. Căci știința trebuie să fie în genere conștiință 522
dezvoltată din temeiuri ; însă aceste temeiuri nu sînt nici ele însele mai mult decît tot asemenea ființă însușită de gîndire, — și astfel același lucru este comun înțelepților și nebunilor, iar o altă bază nu există : adică tocmai amintita mijlocie este judecătorul între simpla opinie și știință ; ea este criteriul între cunoașterea nemijlocită, senzație și gîndirea abstractă. Arcesilau argumenta astfel :

α. „Așadar ea, fantazia cataleptică, se află sau în înțelept, sau în nebun, în înțelept ca știință, în nebun ca opinie ; întrucît ea este ceea ce le e comun, nu-i mai rămîne nimic decît numele gol". Același lucru e în amîndoi, și totuși, în privința adevărului, ei trebuie să se deosebească, unul fiind înțelept, iar celălalt neînțelept. Adică amîndoi au gînduri, în faptul că acestea sînt gînduri rezidă adevărul ; dar înțeleptul ar trebui să aibă ceva doesebit, și temeiurile lui sînt iarăși tot gînduri ca ale nebunului. Înțeleptul nu posedă nici un adevăr particular propriu. Înțeleptul distinge ceea ce este gîndit de ceea ce nu este gîndit : adevărul este adevăr, fiindcă este gîndit. Opinia nu are conștiința acestei deosebiri, de aceea ea nu are nici criteriu, amestecînd unul cu altul gînditul și negînditul ; ceea ce este gîndit trece în ochii ei ca adevărat întocmai ca ceea ce este reprezentat, adică și ca neadevărat **. Despre aceasta, mai tîrziu. Dacă deci, zice Arcesilau, această reprezentare este adevărul atît pentru nebun cît și pentru înțelept, atunci

---

* *Adv. math.*, VII, §§ 150 și urm.

** Cf. Cicero, *Acad. quaest.*, IV, 24 : *neque enim falsum percipi posse, neque verum si esse tale, quale vel falsum.*

ea nu este adevărul. Apoi stoicii au spus că fantazia este adevărată fiindcă e sprijinită pe temeiuri. Dar aceste temeiuri sînt şi ele fantazie cataleptică, răspunde Arcesilau; aceasta este instituită ca judecător între opinie şi cunoaştere, în timp ce ea le este comună amîndurora. Înţeleptul şi nebunul au ambii reprezentări; ei trebuie deci să aibă ceva ce-i deosebeşte, — însă temeiurile înţeleptului sînt gînduri cum are şi neînţeleptul. Această mijlocie aparţine tot atît de mult înţeleptului ca şi nebunului, ea poate fi tot atît de bine eroare ca şi adevăr.
523 Cunoaşterea, conştiinţa gînditoare dezvoltată, este numai o conştiinţă bazată pe temeiuri; şi din această cauză ştiinţa propriu-zisă stoicii o situează deasupra fantaziei cataleptice. Or, Arcesilau spune că aceste temeiuri, această fantazie cataleptică este pentru sine o reprezentare, un principiu, un conţinut în genere; acest conţinut îl dezvoltă ştiinţa, în felul că el este reprezentat ca mijlocit prin altul, şi acesta este temeiul lui. Dar aceste temeiuri nu sînt decît o astfel de fantazie cataleptică, aşadar un conţinut sesizat de gîndire. Prin urmare, această mijlocie rămîne totdeauna judecător între raţiune şi opinie; iar înţeleptul nu are drept criteriu altceva decît ceea ce are şi nebunul.

β. Mai departe Arcesilau invocă deosebirile care sînt scoase în evidenţă mai ales în epoca modernă şi pe care aceasta se întemeiază. „Înţelegerea (prindere prin gîndire) trebuie apoi să fie momentul conceptului, în reprezentarea înţeleasă; dacă aceasta este un astfel de asentiment, atunci ea nu e [moment al conceptului]".

„Deoarece αα) asentimentul" înţeleptului „nu se referă la o reprezentare (φαντασία), la o imagine, ci", trebuie „să se refere la un temei" ca atare. Şi un astfel de temei absolut este numai o axiomă; „căci numai faţă de axiome se produce acest asentiment" al gîndirii. Aceasta este bine; aici zace opoziţia faţă de lumea modernă. — Mai dezvoltat se poate spune aşa: axioma este un gînd pur. Gîndirea este ceea ce e subiectiv. Ea concordă. Cu ce concordă? Gîndirea este ceea ce concordă cu ceva ce e s t e (cu ceva reprezentat, — acelaşi lucru). Concretul, fantazia cataleptică trebuie să fie o reprezentare cu care gîndirea şi-a cunoscut acordul său. Ea se referă la un gînd, şi numai cu un gînd gîndirea se găseşte adecvată; numai o axiomă generală este susceptibilă de o atare concordanţă — adică în genere iarăşi un gînd —, în el gîndirea se regăseşte

pe sine. Atunci nu avem decît gîndul, şi nu gîndirea cu un conţinut determinat; acest conţinut e un ce existent, un conţinut care încă nu este, ca atare, gînd, care încă n-a fost însuşit 524
în gîndire. Dar gîndirea nu poate concorda cu fantazia; deoarece acest existent, acest reprezentat, această imagine este de natură senzorială, e altceva decît gîndirea, — ceva străin ei; nu poate deci concorda cu gîndirea. În timp ce axiomele sînt numai ceva abstract; aşadar, gîndirea nu poate concorda decît cu o axiomă, cu un principiu, cu ceva general, adică numai cu gîndul pur, nemijlocit ca atare. De el se deosebeşte fantazia, individualul. Gîndirea nu-şi poate recunoaşte acordul cu ceea ce e deosebit de ea; dimpotrivă, ea se ţine departe de acesta, fiindcă acesta îi este străin. — Avem aici un gînd care nimereşte drept în miezul, în esenţa lucrului. Arcesilau face deci aici aceeaşi celebră deosebire care a reapărut în epoca modernă ca atît de importantă, sub forma opoziţiei între gîndire şi fiinţă, idealitate şi realitate, subiectiv şi obiectiv. Lucrurile sînt altceva decît ceea ce sînt eu. Cum pot ajunge eu la lucruri? Gîndirea este determinare autonomă a unui conţinut ca general; dar un conţinut dat este ceva individual, şi cu un astfel de conţinut eul nu poate concorda. Unul este aici, celălalt este dincolo, subiectiv şi obiectiv nu se pot întîlni unul cu altul. În jurul acestui punct s-a învîrtit un timp oarecare întreaga dezvoltare a filozofiei moderne. Este important să avem conştiinţa acestei deosebiri şi să valorificăm această conştiinţă faţă de principiul stoicilor. Despre această unitate dintre gîndire şi realitate ar fi trebuit să fi dat socoteală stoicii; ceea ce ei n-au făcut, şi ceea ce, în general, nu s-a făcut în antichitate. Deoarece ei n-au arătat că subiectivitatea gîndirii şi obiectivitatea, în deosebirea lor, sînt esenţial trecere a uneia în cealaltă, faptul de a se afirma (*setzen*) ca identice; ceea ce, ca început, se găseşte în mod abstract deja la Platon. Unitatea gîndirii şi a fantaziei e tocmai ceea ce este greu; aşadar dacă principiu este gîndirea, ca atare, ea este abstractă. Logica stoică a rămas numai formală; nu s-a putut arăta calea pe care se ajunge la conţinut. 525
Mai departe ar fi trebuit să se demonstreze că acest conţinut obiectiv şi gîndirea subiectivă sînt identice şi că această identitate este adevărul lor. Însă gîndirea şi fiinţa sînt ele însele astfel de abstracte şi omul se poate învîrti timp îndelungat în jurul lor fără să ajungă la ceva determinat. În consecinţă, această unitate a generalului cu particularul nu poate fi criteriu. La stoici fantazia cataleptică apare ca nemijlocit afirmată;

ea este ceva concret, dar nu se arată că acest concret este adevărul termenilor pe care-i uneşte, al generalului şi particularului ca diferiţi unul de celălalt. Faţă de acest concret acceptat în mod nemijlocit, afirmarea diferenţei acestora este cu totul consecventă. Este aceeaşi formă de gîndire pe care o găsim şi astăzi încă.

Reprezentarea înţeleasă urmează să fie adevărul. Arcesilau spune însă : „ββ) nu există reprezentare înţeleasă care să nu fie şi falsă, fapt confirmat de multe şi felurite lucruri", — înşişi stoicii spun că fantazia cataleptică poate fi adevărată şi falsă. În general, un conţinut determinat îşi are contrariul său într-un conţinut determinat, care şi el, ca gîndit, ar trebui să fie adevărat ; ceea ce nu stă în picioare. În aceasta constă învîrtirea inconştientă în cuprinsul unor astfel de gînduri, de temeiuri, care nu sînt sesizate ca idee, ca unitate de contrarii, ci afirmă acel conţinut în cuprinsul unuia dintre aceste contrarii, şi în egală măsură şi opusul lui. Arcesilau a obiectat stoicilor că reprezentarea gîndită, principiul lor, poate fi în chip egal ceva adevărat şi ceva fals, şi că ea conţine în sine contradicţia de a trebui să fie gîndirea unui altceva, în timp ce gîndirea nu se poate gîndi decît pe sine însăşi. Adevărul lumii este tocmai altul, este νοῦς, e legea, generalul, ceea ce este ca atare pentru gînd. Arcesilau spune că principalul conţinut al conştiinţei noastre sînt astfel de temeiuri, ele nu sînt deci adevărul ; sînt
526 concrete, ne guvernează, dar nu este dovedit că acesta este adevărul ; deoarece astfel de reprezentări sînt comune nebunilor şi înţelepţilor, adică ştiinţei şi opiniei, sînt ceea ce poate fi adevărat ori neadevărat. Ele sînt temeiuri, sînt relativ ultim cuvînt, pentru un conţinut determinat, nu sînt însă ceea ce e ultim în sine şi pentru sine. Ele pot fi considerate ca bune temeiuri, ca probabilitate, cum se exprimă academicienii ; dar nu sînt ceea ce este într-adevăr ultim. Arcesilau dă dovadă aici de o înaltă conştiinţă. Fiindcă însă astfel nu se poate înfăptui nici o unitate, el trage, tocmai din acest fapt, concluzia : „Urmează de aici că înţeleptul trebuie să-şi reţină asentimentul", — adică nu tocmai în sensul că el nu trebuie să gîndească, ci în sensul că el nu trebuie să considere ca adevărat ceea ce a gîndit ; „cînd el înţelege lucrurile ca stoicii şi consideră ceea ce a gîndit ca adevărat, fiindcă e gîndit, înţeleptul se află numai în domeniul opiniei". Acest lucru îl mai auzim şi acum : gîndim, dar prin aceasta nu ajungem la adevăr ; acesta rămîne dincolo.

b. Referitor la domeniul p r a c t i c u l u i, Arcesilau * susține că, prin faptul că nu cunoaştem adevărul, r e g u l i l e a c ț i u n i i nu sînt suprimate: „Regula acțiunii nu este posibilă fără a determina că ceva este adevărat sau fals", — fără a recunoaşte că ceva este just etc.; iar scopul vieții, f e r i c i r e a, este atins numai printr-însele, este determinat prin astfel de temeiuri. Cine îşi reține asentimentul se conduce, în ceea ce este de făcut şi în ceea ce nu trebuie făcut, după (ce e probabil), după ceea ce are un temei bun (εὔλογον)", — ca r e p r e z e n t a r e s u b i e c t i v convingătoare „în conducerea vieții". Este just că temeiul bun nu este suficient ca să ajungi la adevăr. „Fericirea este produsă de c u m i n ț e n i e (de inteligență, de rațiune), şi comportarea cuminte se mişcă în acțiunea convenabilă, justă (κατορθώμασι); este îndeplinit just ceea ce îngăduie o justificare bine întemeiată", 527
aşa încît se înfățişează totuşi ca ceva adevărat. „Prin urmare, cine ține seama de ceea ce este bine întemeiat, va acționa just şi va fi fericit": Însă pentru aceasta este nevoie de cultură, de gîndire judicioasă. Arcesilau se opreşte la aceste indicații nedeterminate: subiectivitate a convingerii, probabilitate, justificare prin bune argumente. Vedem deci că, în ce priveşte elementul pozitiv, Arcesilau în general nu ajunge mai departe decît stoicii; numai forma este alta. El spune acelaşi lucru ca şi stoicii numai că ceea ce stoicii numesc adevăr Arcesilau numeşte lucru bine întemeiat. În linie generală, el a avut o conştiință mai înaltă decît stoicii: ceea ce e întemeiat nu urmează să aibă semnificația a ceva ce este î n s i n e, ci numai drept î n conştiință, deci mai puțin decît ce este « în-sine », — el conține numai un adevăr relativ, are în el, în mod absolut esențial, momentul conştiinței.

2. CARNEADE

Tot atît de celebru a fost Carneade, unul din succesorii lui Arcesilau în Academie, dar el a trăit mult mai tîrziu. Născut în Cirene, în anul al 3-lea al olimpiadei a 141-a (217 a. Chr.), Carneade a murit în anul al 4-lea al olimpiadei a 162-a (132

---

* Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, § 158.

a. Chr.) sau la etatea de 85* sau de 90** de ani. A trăit în Atena, şi este o figură istorică şi prin faptul că el a fost trimis de atenieni la Roma ca delegat, împreună cu alţi doi filozofi — aşa cum am amintit deja. De la Academie Carneade, dintre stoici Diogene şi dintre peripateticieni Critolau au fost cei ce s-au dus la Roma în anul 598 a.u.c. (156 a. Chr.), pe timpul lui Caton cel Bătrîn. Astfel, romanii au făcut cunoştinţă cu filozofia greacă chiar în Roma, căci filozofii amintiţi au ţinut aici prelegeri şi cuvîntări. Inteligenţa ascuţită, elocvenţa şi puterea argumentării lui Carneade, ca şi marea lui faimă, au trezit la
528 Roma mult interes şi aprobare. El a ţinut aici în felul academicilor două cuvîntări despre dreptate : una pentru dreptate, cealaltă contra dreptăţii. Se vede uşor pe ce se bazau în general ambele : cînd justifica dreptatea, el lua ca principiu generalul ; iar cînd argumenta împotriva dreptăţii, el considera ca valabil principiul individualităţii, al interesului personal. Pentru tinerii romani, care cunoşteau prea puţin această opoziţie a conceptului, argumentarea aceasta era ceva nou ; ei nu aveau idee despre asemenea întorsături ale gîndului, au fost foarte atraşi de toate acestea, ba în curînd cuceriţi, iar prelegerile lui Carneade s-au bucurat de mare afluenţă. Însă, romanii bătrîni, mai cu seamă Caton cel Bătrîn (Censorius), care trăia încă pe atunci, au văzut cu ochi răi lucrurile, protestînd energic împotriva acelor prelegeri, deoarece tineretul era astfel abătut de la reprezentările şi virtuţile ferme care domneau în Roma. Cînd răul a început să cîştige teren, Caius Acilius făcu în Senat propunerea să fie alungaţi din cetate toţi filozofii, printre care, se înţelege, fără să fie numiţi nominal, şi cei trei delegaţi atenieni. Însă bătrînul Caton îndupleca Senatul să încheie cît mai repede tratativele cu delegaţii atenieni, — ca să plece înapoi, să se reîntoarcă în şcolile lor şi să instruiască de aici înainte numai pe fiii elenilor, iar tinerii romani să asculte de legile şi autorităţile romane ca mai înainte, şi să înveţe înţelepciune din contactul lor cu senatorii ***. — Dar această pervertire — dorinţa de cunoaştere — nu poate fi oprită, cum n-a putut fi oprită nici în paradis ; cunoaşterea, moment necesar în cultura popoarelor, apare aşadar ca o perversiune, ca o cădere

---

* Diog. Laertios, IV, §§ 62, 65 ; Tennemann, vol. IV, pp. 334, 443—444.

** Cicero, *Acad. quaest.*, II, 6, Valer. Maxim., VIII, 7, ext. 5.

*** Plutarh, *Cato major*, c. 22 ; Gellius, *Noct. attic.*, VII, 14 ; Cicero, *De orat.*, II, 37—38 ; Aelian, *Var. hist.*, III, 17 ; Brucker, *op. cit.*, vol. I, p. 763.

în păcat. O atare epocă, în care apar întorsăturile gîndului, trebuie să intervină în cultura unui popor ; ceea ce este consi- 529
derat apoi ca fiind un rău, pentru vechea orînduire, pentru vechea soliditate. Însă acest rău al gîndirii nu poate fi oprit prin legi etc. ; el poate şi trebuie să se vindece prin el însuşi, cînd, prin gîndirea însăşi, gîndirea este realizată în chip adevărat.

a. Despre filozofia lui Carneade avem o expunere la Sextus Empiricus ; ceea ce ne-a rămas de la Carneade este îndreptat tot împotriva dogmatismului filozofiei stoice şi epicuriene. Un aspect, anume faptul că îndeosebi natura conştiinţei este privită mai deaproape, face propoziţiile lui Carneade interesante. La Arcesilau a fost vorba de temeiul bun. P r i n c i p i u l afirmat de Carneade este formulat astfel : „Nu există absolut nici un criteriu al adevărului, nici senzaţia, nici reprezentarea, nici gîndirea, şi nici altceva asemănător. În p r i m u l rînd, toate acestea — λόγος, φαντασία, αἴσθησις — ne înşală" * ; — această propoziţie generală este încă cea la modă, empirică.

„În a l d o i l e a rînd", el demonstrază mai de aproape, recurgînd la temeiuri. În dezvoltarea care urmează vedem apărînd natura conştiinţei în general exprimată mai determinat, astfel : „Anume, el arată că, dacă ar exista un asemenea criteriu, el n-ar putea exista fără o afecţiune (pasivitate) a conştiinţei, provenită de la percepţie (οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους)" **. În linie generală, gîndul principal al lui Carneade este că orice criteriu ar fi alcătuit astfel, încît să aibă două elemente ; unul ar fi elementul obiectiv, ţinînd de fiinţă, nemijlocit determinat, iar celălalt ar fi o afecţiune, o activitate, determinaţie a conştiinţei, şi ar aparţine subiectului care simte, are reprezentări sau gîndeşte. Ceva determinat, cum este simţirea, reprezentarea, gîndirea nu poate fi criteriu. Această 530
activitate a conştiinţei constă în faptul că ea modifică ceea ce este obiectiv, deci nu lasă să ne parvină nemijlocit obiectivul aşa cum este. Avem aici ca presupoziţie aceeaşi separaţie, acelaşi raport ca mai înainte : anume, că intelectul trebuie considerat drept condiţie ultimă şi absolută. Sextus ne relatează în modul cel mai precis gîndurile lui Carneade.

---

* Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, § 159.
** *Ibidem*, § 160.

α. Împotriva epicurienilor Carneade susţine următoarele : „Deoarece viul se deosebeşte de ceea ce este mort prin activitatea s i m ţ i r i i, el sesizează cu ajutorul acesteia exteriorul şi se sesizează pe sine însuşi", este îndoit, e dublu : — el nu este numai acest ceva exterior, ci şi el însuşi. „Dar acea simţire", cum şi-o reprezintă Epicur, „care rămîne nemişcată şi este" (trebuie să fie) „apatică şi neschimbătoare", care nu suferă nici o afecţiune prin activitatea conştiinţei, „nu este nici simţire, şi nici nu sesizează ceva. Căci numai modificată şi determinată de intervenţia realităţii (ὑπόπτωσιν τῶν ἐναργῶν) arată simţirea lucrurile" *. Simţirea lui Epicur este un ce existent, dar nu ceva ce judecă ; fiecare senzaţie există pentru sine, în consecinţă nu există în ea principiu de judecare. Dar senzaţia trebuie analizată, în aceea că, pe de o parte, în ea sufletul este determinat, iar pe de altă parte, ceea ce determină sufletul e, în acelaşi timp, determinat de energia subiectului, a conştiinţei. Întrucît simt, ca fiinţă vie, conştientă, are loc în mine o modificare ; simţirea nu este neschimbătoare. Tot ce este în conştiinţă conţine o schimbare, o determinare din exterior şi din interior. Prin urmare, criteriul nu poate fi un simplu ce determinat, ci, dimpotrivă, el este în sine un raport ; — două momente trebuie deosebite : senzaţia şi gîndirea.

β. „În consecinţă, criteriul trebuie căutat în determinarea
531 (afecţiunea) sufletului de către ceea ce e real în acţiune (ἐν ἄρα τῷ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον τὸ κριτήριον) ; celălalt moment este activitatea sufletului ; numai în acest termen de mijloc s-ar putea afla criteriul. Un asemenea conţinut, senzaţie, o asemenea stare de determinare a conştiinţei care este totodată, la rîndul ei, determinată de conştiinţă, această pasivitate şi activitate a conştiinţei, acest al treilea termen l-a numit Carneade r e p r e z e n t a r e. La stoici reprezentarea constituie conţinutul gîndirii. Carneade spune : „Această determinare din afară trebuie însă să fie un indiciu atît al ei însăşi cît şi a ceea ce apare, adică a lucrului prin care ea a fost produsă ; acest πάθος nu este altceva decît reprezentarea". Ea este, pe de o parte, cunoaştere a subiectivului, pe de altă parte ea are un conţinut care este ceea ce e obiectiv, ceea ce apare. „De aceea, în fiinţa vie reprezentarea este ceva ce se înfăţişează pe sine însuşi şi înfăţişează şi altceva (παραστατικόν)" ; şi acesta din urmă există numai în modul determinat al conştiinţei.

---

* Sext. Empir., *Adv. math.*, III, §§ 160—161.

„Cînd vedem ceva, văzul suferă o afecțiune şi nu mai este aşa cum era înainte de vederea acestui ceva. Printr-o astfel de modificare se produce în noi un dublu fenomen : unul, modificarea însăşi, adică reprezentarea", latura subiectivă ; „al doilea, ceea ce a dat naştere modificării", obiectivul, „ceea ce este văzut". (Reinhold a dezvoltat acest lucru.) Conştiința este bipartită ; senzația spune Carneade, este numai prima parte. „Întocmai cum lumina", spune el, „se arată pe sine însăşi şi le arată pe toate în ea, tot astfel reprezentarea este suveranul (ἀρχηγός) conştiinței, al cunoaşterii în animal şi ea trebuie, ca şi lumina, să se reveleze pe sine însăşi şi să arate realul (ἐναργές) ce a acționat asupra ei" (ceea ce determină conştiința). Aceasta este poziția cu totul justă a conştiinței şi este clară ; dar acesta este numai spiritul întrucît apare (*nur der erscheinende Geist*). Pe această poziție s-a menținut [532]
cultura filozofică şi în epoca modernă. Reprezentarea este această distincție în ea însăşi : se arată pe sine şi arată altceva. Aşadar, continuă Carneade, reprezentarea este generalul, ea cuprinde în sine senzația şi fantazia cataleptică, este punctul de mijloc. „Dar ea nu arată aceasta totdeauna conform adevărului". Ne-am aştepta acum la dezvoltarea acestei opoziții, dar Carneade trece în empiric şi nu ne dă dezvoltarea mai precisă a opoziției. „Ca un sol rău, reprezentarea minte adesea şi se abate de la lucrurile care au trimis-o ; urmează astfel că nu fiece reprezentare poate furniza un criteriu al adevărului, ci numai aceea — dacă e vreuna — care este adevărată". (Eu sînt convins, este reprezentarea m e a, — totdeauna numai reprezentarea m e a. Ei cred că au spus c e v a, spunînd că e i au această convingere. Înțelegerea, cunoaşterea obiectivă, este însă n u m a i convingerea celuilalt ; — dar conținutul este, după natura lui, universal.) „Însă, cum nici o reprezentare nu este astfel încît să nu poată fi şi falsă, reprezentările sînt şi ele criteriu comun al adevărului ca şi al neadevărului ; adică ele nu sînt un criteriu" *. Spuse lucrurile popular, aceasta înseamnă că există şi reprezentări despre ceea ce nu e adevărat. Carneade s-a referit şi la faptul că „o reprezentare ar putea veni şi de la ceva neexistent. Sau, stoicii spuneau : ceea ce este gîndit, e s t e un ce e x i s t e n t ; gînditul este conceput despre ceva obiectiv ; — însă şi ceva fals poate fi conceput" **.

---

* Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, §§ 161—164.
** *Ibidem*, § 402.

γ. În sfîrşit, nici g î n d i r e a nu este adevărată: „Fiindcă nici o reprezentare nu este criteriu, nici gîndirea nu e". Senzaţia ca atare nu este criteriu, ea nu este invariabilă, nu e apatică; reprezentarea nu este nici ea criteriu; de aceea, în al treilea rînd, nu e criteriu nici gîndirea. „Fiindcă ea depinde de reprezentare"; — în consecinţă, trebuie să fie tot atît de nesigură ca şi aceasta. „Deoarece pentru ea" (pentru gîndire),
533 „lucrul asupra căruia ea judecă trebuie să fie mai întîi reprezentare", aceasta trebuie să fie dată; „însă reprezentarea nu poate lua naştere fără senzaţia lipsită de gîndire", — iar aceasta poate fi adevărată sau falsă *. — Aceasta este trăsătura fundamentală a filozofiei Academiei: pe de o parte, deosebirea dintre gîndire şi ceea ce este; şi apoi concepţia că reprezentarea este unitatea între acestea două, — dar nu această unitate în sine şi pentru sine.

b. Acum, ceea ce Carneade a spus a f i r m a t i v despre criteriu constă în aceea că în orice caz trebuie căutate criterii şi „stabilite criterii pentru conducerea v i e ţ i i şi dobîndirea f e r i c i r i i"; — însă aceste criterii nu trebuie căutate în considerarea speculativă a ceea ce este în sine şi pentru sine, — ci mai curînd ca trecînd în psihologic şi în formele finite ale conştiinţei. În consecinţă, nici nu este vorba de un criteriu al adevărului, ci de un criteriu spre folosinţa subiectivă: adevăr subiectiv, conştiinţă chibzuită. El se îndreaptă spre conţinutul finit şi conştiinţa justă despre acesta. Se are grijă numai de subiect, — raportare la individ. Scopul rămîne totdeauna concret. Cum trebuie să-şi conducă omul viaţa? Individul trebuia să cerceteze acest lucru. Principiul conducător Carneade îl determină cam ca Arcesilau, — în general ca stînd numai în forma „u n e i r e p r e z e n t ă r i c o n v i n g ă t o a r e"; adică aceasta trebuie recunoscută ca ceva subiectiv. „Ea este α) o reprezentare c o n v i n g ă t o a r e şi în acelaşi timp şi β) f e r m ă, care s-a determinat pe toate laturile, şi este γ) o reprezentare d e z v o l t a t ă" **, dacă trebuie să fie un criteriu al vieţii. Aceste distincţii aparţin în ansamblul lor unei analize juste. Ele se întîlnesc aproximativ şi în logica formală; sînt oarecum aceleaşi trepte care se găsesc la Wolf, care distinge reprezentarea clară, distinctă şi adecvată.

---

* Sext Empir., *Adv. math.*, VII, § 165.
** *Ibidem*, § 166.

„D i f e r e n ţ a. Reprezentarea este reprezentare a ceva 534
din care ea provine" (obiect) „şi a ceva în care ea se produce" (subiect); „aceea din ce provine este obiectul simţit exterior; aceea în ce se produce este ceva ca omul", — diviziunea aceasta este lipsită de interes. „În felul acesta, reprezentarea posedă două relaţii: o latură cu obiectul, cealaltă latură cu cel ce are reprezentarea (cu subiectul). α) Conform primei relaţii, reprezentarea este sau adevărată, sau falsă; este adevărată cînd concordă cu ceea ce e reprezentat (cu obiectul); e falsă cînd nu concordă". Însă acest aspect nu poate fi luat aici de loc în considerare, deoarece tocmai judecata asupra acestei concordanţe nu este în stare să separe lucrul de lucrul reprezentat. β) „După relaţia cu cel ce are reprezentarea, una este reprezentată apărînd ca adevărată, cealaltă neapărînd ca adevărată". Pentru academici intră în considerare numai această relaţie cu cel ce are reprezentarea; — cealaltă relaţie, cum am văzut, nu e luată în considerare. „Reprezentarea considerată ca adevărată se numeşte la academici emfază (ἔμφασις) şi convingere, reprezentare convingătoare"; o astfel de reprezentare în conştiinţă, convingerea, ei o numeau reprezentare emfatică. „Iar reprezentarea considerată ca neadevărată se cheamă apemfază (ἀπέμφασις) şi neconvingere, reprezentare neconvingătoare. Deoarece nici ceea ce ne este reprezentat prin sine însuşi ca neadevărat, nici ceea ce e adevărat, dar nu ne este reprezentat, nu ne convinge" (adevăr fără reprezentare) *. Convingerea are trei g r a d e:

α. În general, r e p r e z e n t a r e c o n v i n g ă t o a r e este aceea „care pare a fi adevărată şi este destul de distinctă; ea are şi o extindere convenabilă, putînd fi aplicată în multe feluri, la cazuri diferite; verificîndu-se" mereu mai mult prin repetări, ca la Epicur, „ea devine tot mai convingătoare şi mai demnă de a fi crezută" **. Altă determinaţie a conţinutului acestei reprezentări nu ni se dă; ceea ce apare de mai multe ori 535
constituie generalitatea empirică. Aceasta este însă numai o reprezentare individuală, în genere nemijlocită, ba chiar simplă.

β. „Însă fiindcă o reprezentare nu există, pentru sine singură, ci, ca verigile într-un lanţ, una depinde de cealaltă, se adaugă al doilea criteriu, anume: reprezentarea, ca să fie în

* Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, §§ 167—169.
** *Ibidem*, § 173.

acelaşi timp convingătoare şi fermă", să fie în acord cu celelalte, întrucît ea posedă certitudine abstractă; şi să fie determinată pe toate laturile ei, să nu poată fi modificată, trasă încoace şi încolo (ἀπερίσπαστος), şi să nu fie contrazisă de alte reprezentări, — întrucît este cunoscută în această legătură cu altele. Aceasta este o determinare cu totul justă, care se întîlneşte în general pretutindeni. Nimic nu este văzut sau spus singur, ci, în plus, cu o mulţime de circumstanţe care sînt în legătură cu el. „De exemplu, în reprezentarea unui om sînt conţinute diverse note, atît referitoare la el însuşi, cît şi referitoare la ceea ce-l înconjură; referitoare la el însuşi, de exemplu, culoare, mărime, figură, mişcare, îmbrăcăminte etc.; referitoare la mediul înconjurător: aer, lumină, prieteni etc. Cînd nici una din aceste circumstanţe nu ne face să fim nesiguri, sau nu ne opreşte, ci cînd concordă toate, reprezentarea devine cu atît mai convingătoare" *. Cînd reprezentarea este în concordanţă şi cu variatele circumstanţe în care se află, ea este fermă. O bucată de funie poate fi luată drept şarpe, însă atunci nu s-a ţinut încă seama de toate circumstanţele **.

γ. În sfîrşit, reprezentarea trebuie să fie dezvoltată. Aceasta înseamnă că, „pe lîngă faptul că, aşa cum la judecarea unei boli se ţine seama de toate simptomele ei, o reprezentare atrage după sine convingere cînd concordă toate împrejurările în care ea se produce — se mai adaugă în plus un al treilea
536 moment care întăreşte convingerea: anume, atunci cînd toate părţile şi momentele reprezentării au fost, fiecare pentru sine, suficient examinate"; aceste părţi şi momente nu trebuie să fie presupuse în chip nemijlocit. „Criteriul al doilea era numai acordul nemijlocit dat al împrejurărilor; al treilea criteriu nu se referă la altceva decît la cercetarea fiecăreia dintre aceste circumstanţe, cu care are legătură reprezentarea, cît priveşte momentele: al celui ce judecă, momentul a ceea ce este judecat şi momentul a aceea după care se judecă". Cine judecă dă o mărturie. „După cum, cînd e vorba de un lucru neimportant, ne ajunge un singur martor, iar cînd e vorba de un lucru mai important se cer mai mulţi martori, şi cînd e în joc un lucru şi mai necesar sînt examinaţi înşişi martorii" (capacitatea lor) „prin confruntarea mărturiilor, — tot astfel, cînd e vorba de lucruri neînsemnate, ajunge o singură reprezentare generală

---

* Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, §§ 176—177.

** *Ibidem*, §§ 187—189.

convingătoare; la lucruri de oarecare importanță este nevoie de o reprezentare fermă, nezdruncinată de împrejurări; iar cînd e vorba de lucruri care privesc viața dreaptă și fericită, este nevoie de o reprezentare examinată în toate părțile ei" *, — adică de o reprezentare dezvoltată care să ne călăuzească în conducerea vieții. — Vedem că (invers față de aceia care situează adevărul în ceea ce este nemijlocit, mai cu seamă în intuiție, în epoca modernă) cunoașterea nemijlocită, revelația interioară, sau percepția exterioară, — acest soi de certitudine, ocupă la Carneade, pe bună dreptate, rangul cel mai de jos. Reprezentarea dezvoltată este cea necesară; totuși ea apare la el numai în mod formal. În realitate, adevărul este numai în cunoaștere, — și natura cunoașterii nu este epuizată; dar « dezvoltarea » este moment esențial al ei și este mișcarea judecătoare a momentelor.

Vedem în noua Academie exprimîndu-se caracterul subiectiv al convingerii, că adică în conștiință nu se află adevărul ca adevăr, ci fenomenul, adică, în esență, felul cum există el în conștiință, pentru conștiință și reprezentare. Așadar, nu se pre- 537
tinde decît convingere, certitudine subiectivă; de adevăr aici nu mai este nicidecum vorba, se cere numai ce e relativ față de conștiință. Principiul Academiei se limitează în felul acesta la reprezentarea convingătoare, se reduce la ceea ce e subiectiv în reprezentări. Stoicii, propriu vorbind, au situat, tot astfel, însinele (*das Ansich*) în gîndire, iar Epicur în senzație; însă ei l-au numit adevăr. Academicii, dimpotrivă, l-au opus adevărului și au susținut că el nu este ceea ce există ca atare (*das Seiende als solches*). Avem aici conștiința că însinele posedă în el în mod esențial momentul conștiinței și nu există fără ea; ceea ce se găsește și la gînditorii precedenți, dar fără ca ei să-și dea seama de aceasta. Însinele are raportare esențială la conștiință; faptul acesta este încă opus adevărului, nu există încă recunoașterea că el este ca în-sine-și-pentru-sine. Momentul pentrusinelui este conștiință; însinele se află încă, pentru conștiință, în planul din fund, ea n-a ajuns încă la el, dar în același timp el atrage în ea pentrusinele, ca moment esențial, în însăși opoziția față de în-sine.

Împinsă pe pozițiile ei extreme, această concepție se concentrează în aceea că absolut t o t u l este p e n t r u c o n ș t i i n ț ă și că forma unei f i i n ț e în genere dispare cu totul

---

* Sext. Empir., *Adv. math.*, VII, §§ 179—184.

chiar ca formă. Prin urmare, dacă academicii preferau încă o convingere, o credinţă alteia — ca fiind cea în care se găseşte sau se bănuieşte oarecum ţinta, un adevăr fiinţînd în sine, — această oprire simplă rămîne încă la convingere în genere, fără diferenţă, adică totul este raportat în mod egal la conştiinţă şi este în genere considerat numai ca ceva ce apare. Astfel, Academia nu a avut o dăinuire ulterioară fermă, ci cu aceasta ea a trecut, de fapt, deja în scepticism, care a admis numai aparenţa, numai părerea subiectivă, dar în felul că orice adevăr obiectiv a fost în genere negat.

D. SCEPTICISMUL

538 S c e p t i c i s m u l a desăvîrşit concepţia despre subiectivitatea oricărei cunoaşteri şi a înlocuit în general în cunoaştere fiinţa cu termenul de a p a r e n ţ ă. Scepticismul este o culme supremă : forma existentului şi a cunoaşterii existentului este cu totul nimicită. Scepticismul este filozofie, filozofie care nu poate fi totuşi numită sistem, şi nici nu vrea să fie sistem. Oamenii au mare respect faţă de el.

Fără îndoială că acest scepticism se înfăţişează ca ceva cu totul impunător. Scepticismul a fost considerat în toate timpurile ca cel mai înfricoşător adversar al filozofiei, şi ca un adversar invincibil, întrucît el ar fi arta de a dizolva tot ce este determinat şi de a-i arăta nimicnicia. Încît se părea oarecum că el este considerat ca i n v i n c i b i l î n s i n e şi că alternativa ar fi pentru individ oarecum numai de a se decide pentru scepticism sau pentru o filozofie pozitivă dogmatică. Rezultatul lui este, fără îndoială, negaţia, disoluţia a ceea ce e determinat, a adevărului, a oricărui conţinut. Invincibilitatea scepticismului trebuie şi ea admisă desigur, însă numai ca subiectivă, în raport cu individul ; acesta se poate situa pe poziţia de a nu lua act de filozofie, se poate aşeza pe poziţia de a afirma numai negativul ; — dar aceasta este numai invincibilitate subiectivă. Scepticismul pare deci a fi ceva în faţa căruia trebuie să te resemnezi ; şi ne închipuim că aceluia care i se aruncă în braţe nu-i putem ajuta cu nimic ; şi că altul rămîne pe lîngă filozofia sa numai fiindcă nu ia act de scepticism, — ceea ce ar trebui totuşi să facă, dat fiind faptul că scepticismul nu poate fi, propriu-zis, răsturnat. Dacă, de fapt, numai am fugi de el,

scepticismul n-ar fi învins, ci ar rămîne în picioare, avînd o poziție superioară. Deoarece filozofia pozitivă îl lasă intact, 539
a l ă t u r i de ea; el, în schimb, o încalcă, ştie s-o învingă, — ea, dimpotrivă, nu ştie să-l învingă.

De fapt, cînd cineva vrea cu orice preț să fie sceptic, nu poate fi înfrînt, adică nu poate fi cîştigat pentru filozofia pozitivă, — întocmai cum cineva ale cărui membre sînt paralizate nu poate fi făcut să stea în picioare. Scepticismul este în realitate o astfel de paralizie, — este o incapacitate de a sesiza adevărul, care nu poate ajunge decît pînă la certitudine [subiectivă], dar nu aceea a generalului; care se opreşte numai la negativ şi rămîne în cuprinsul conştiinței de sine individuale. A se menține în cuprinsul individualității este tocmai voința unui individ; de la aceasta nimeni nu-l poate reține; însă un astfel de ins nu poate exista singur. Fără îndoială, din nimicnicie nimeni nu poate fi alungat afară. Altceva este însă scepticismul c a r e g î n d e ş t e, care constă în a arăta că orice este determinat şi finit e ceva nesigur, ceva ce se clatină. În privința acestuia, filozofia poate fi conştientă de faptul că ea conține în sine elementul negativ al scepticismului, acesta nu îi este opus, nu se află în afara ei, ci este un moment al ei; dar ea cuprinde negativul în adevărul lui, aşa cum nu-l are scepticismul.

Mai precis, r a p o r t a r e a scepticismului la f i l o z o f i e constă în faptul că scepticismul este dialectica a tot ce este determinat. Se poate arăta finitatea tuturor reprezentărilor privind ce e adevărat, deoarece ele conțin o negație, şi deci o contradicție în ele. Nici universalul obişnuit, infinitul, nu este mai presus de contradicție; deoarece universalul care are în fața sa particularul, nedeterminatul care are în fața lui determinatul, infinitul care are în fața sa finitul, este tot numai ceva determinat — este numai una din laturi şi, ca atare, este determinat. Astfel, scepticismul este îndreptat împotriva gîndirii intelectului (*das verständige Denken*), care consideră diferențele determinate drept ultime, drept avînd ființă. Conceptul logic este şi el, tot astfel, această dialectică, deoarece adevărata cunoaştere 540
a ideii este această negativitate, care e la ea acasă şi în scepticism. Şi deosebirea constă numai în faptul că scepticii se opresc la rezultat, considerat ca ceva negativ : cutare sau cutare lucru poartă în el o contradicție, deci el se dizolvă, se descompune, deci el nu există. Acest rezultat reținut astfel este negativul;

dar negativul însuşi este şi el iarăşi un mod determinat, unilateral, faţă de pozitiv, adică scepticismul se comportă numai ca intelect. Scepticismul ignorează faptul că această negaţie este totodată afirmativă, fiind în sine conţinut determinat; căci ea este negaţie a negaţiei, mai precis: e afirmaţia infinită, negativitatea care se raportă la sine însăşi. Acesta este, formulat cu totul abstract, raportul dintre filozofie şi scepticism. Filozofia este dialectică, această dialectică este schimbare. Ideea, ca idee abstractă, este inertul, e ceea-ce-este, dar ea e adevărată numai întrucît se sesizează pe sine ca vie; aceasta înseamnă că ea este dialectică în sine, pentru a-şi suprima repausul şi inerţia. Astfel ideea filozofică este dialectică în sine, şi nu din întîmplare; dimpotrivă, scepticismul face uz de dialectica sa la întîmplare, aplicînd-o la cutare ori cutare material sau conţinut, de care tocmai se loveşte, şi arătînd că acestea sînt negative în sine.

Scepticismul a n t i c trebuie deosebit de cel m o d e r n; noi nu avem de-a face decît cu cel antic; acesta este mai veritabil, mai profund. Scepticismul modern este mai curînd epicurism; adică Schultze din Göttingen şi alţii pun următoarele idei la bază: trebuie considerată ca adevărată fiinţa sensibilă, ceea ce ne oferă conştiinţa senzorială; de orice altceva trebuie însă să ne îndoim; ceea ce credem, este instanţă ultimă: fapte ale conştiinţei. Aceasta este subiectivitate — azi nu e scepticism —, vanitate a conştiinţei; fără îndoială, această subiectivitate nu poate fi înfrîntă; dar nu pentru ştiinţă şi adevăr, ci pentru sine, pentru subiectivitate. Căci ea se opreşte la afirmaţia: „aceasta este pentru mine ce e adevărat, senzaţia mea, sentimentul meu e pentru mine instanţă ultimă". Aici este
541 vorba numai de certitudine, şi nu de adevăr. Convingerea acestui subiect individual nu spune nimic; totuşi se pretinde că se exprimă lucru mare prin ea: după cît se spune, adevărul trebuie totuşi, pe de altă parte, să fie n u m a i convingere a celuilalt, convingerea proprie totuşi trebuie menţinută, adică este şi ea tot un „numai"; — o dată acest subiect e lăsat la orgoliul lui, altă dată la smerenia lui. Rezultatul scepticismului este tot numai subiectivitatea cunoaşterii; această subiectivitate este însă întemeiată pe nimicirea, desfăşurată pe planul gîndirii, a tot ce trece de adevărat şi existent, — pe dovada că nimic nu este stabil.

Ceea ce trebuie să considerăm în primul rînd, este istoria exterioară a scepticismului. A p a r i ț i a scepticismului este foarte veche, dacă luăm termenul de „scepticism" în sensul lui cu totul nedeterminat, general. Incertitudinea datelor senzoriale este o veche convingere atît în publicul nefilozofic, cît şi printre filozofii de pînă acum. Scepticii au arătat şi istoricul acestei poziții. Scepticism în sens general manifestăm cînd spunem : lucrurile sînt schimbătoare ; ele s î n t, însă ființa lor nu este adevărată, ea îşi afirmă totodată şi neființa sa. De exemplu, azi este azi, azi este şi mîine etc. ; acum este ziuă, dar acum este şi noapte etc. Despre ceea ce considerăm deci ca determinat, afirmăm astfel şi contrariul. Or, cînd spunem că toate lucrurile sînt schimbătoare, aceasta înseamnă, în primul rînd, că este posibil ca lucrurile să fie schimbate ; — dar nu numai posibil. Ci afirmația că „totul este schimbător" înseamnă luată în generalitatea ei, de fapt, următorul lucru : nimic nu este în sine, ci esența sa este aceea de a se suprima pe sine ; lucrurile sînt schimbătoare în ele însele, aceasta este necesitatea lor. Numai acum sînt ele aşa, în alt moment ele sînt altfel ; şi acest timp, acest „acum", nu mai există nici el în timp ce vorbesc despre el ; — însuşi timpul nu este ferm, şi face să nu fie nimic ferm. Negativitatea oricărei determinări constituie trăsătura caracteristică a scepticismului. Ca conştiință filozo- 542
fică însă, scepticismul apare mai tîrziu. Prin scepticism trebuie să înțelegem o conştiință c u l t i v a t ă, în ochii căreia nu numai ființa sensibilă nu este adevărată, ci nici cea gîndită ; o conştiință care ştie apoi să-şi dea sieşi seamă despre nimicnicia a ceea ce este afirmat ca adevăr şi esență ; în sfîrşit, o conştiință formată aşa încît să recunoască nu numai că este neadevărat cutare ori cutare ce sensibil sau gîndit, dar în mod general că totul este neadevărat.

Învățătura scepticismului este pe nedrept considerată ca o doctrină a î n d o i e l i i. Îndoiala este numai incertitudine, un gînd opus față de ceva considerat ca valabil, — nehotărîre, şovăire. Îndoiala conține uşor sfîşiere a sufletului şi a spiritului ; ea te face să fii neliniştit ; este sciziune interioară a omului, ea aduce nefericire. Situația celui ce se îndoieşte a fost un moment principal la noi în poezie. Ea presupune interes adînc pentru conținut şi dorința spiritului ca acest conținut să fie consolidat într-însul, sau nu, ori una, ori alta. Îndoiala este o lipsă de încordare care nu duce la nimic ; e socotită semnul

gînditorului fin, ascuțit, este însă vanitate şi şovăială. În ziua de azi scepticismul şi-a făcut intrarea în viață, — [de unde] această negativitate generală. — Scepticismul antic nu se îndoieşte, ci el este sigur de neadevăr; el nu se joacă doar cu gînduri, lăsînd deschisă posibilitatea ca cutare lucru să poată fi totuşi adevărat, ci dovedeşte cu certitudine neadevărul. Adică îndoiala lui este pentru el certitudine, ea nu are intenția să ajungă la adevăr, nu-l lasă pe om nehotărît, ci este hotărîre absolută, încheiată; însă ceea ce a hotărît nu este pentru scepticism un adevăr, ci este certitudinea de sine însuşi. Înseamnă calm, fermitate a spiritului în sine, — dar fără doliu.

M a i î n t î i i s t o r i a s c e p t i c i s m u l u i. Istoria
543 scepticismului propriu-zis începe de obicei cu Pirrhon; de aci şi numele de pirrhonism *. Am amintit deja faptul că în sens nedeterminat scepticismul este mai vechi. Scepticii înşişi, de exemplu Sextus Empiricus, spun că scepticismul ar fi foarte vechi. Sextus Empiricus, principalul autor care a scris despre scepticism, începe să vorbească de el mai întîi făcînd un istoric. În înțeles nedeterminat, susțin scepticii, „deja Homer a fost un sceptic, căci el vorbeşte despre aceleaşi lucruri în sensuri contrare". Printre sceptici îl socotesc ei apoi pe Bias, cu deviza lui: « nu depune ca martor la nimic! » (Aceasta are sensul general: nu considera niciodată ceva ca ceva, nu te lega în genere de nimic căruia să i te devotezi; nu crede în fermitatea nici unei relații, nici unui obiect etc.); tot ca aparținînd scepticismului consideră ei latura negativă a filozofiei lui Xenofan şi a lui Parmenide; apoi principiul lui Heraclit potrivit căruia toate curg şi deci totul este contradictoriu şi pieritor; în sfîrşit, platonismul şi Academia, doar că aici scepticismul încă nu este exprimat în formă cu totul pură**. Toate acestea pot fi considerate în parte ca incertitudine sceptică față de toate lucrurile; dar ele nu aparțin aici. Ele nu sînt acea negativitate conştientă şi generală; nu negativitatea conştientă care demonstrează; şi generală, care extinde concepția sa despre caracterul neadevărat a ceea ce este obiectiv asupra tuturor lucrurilor; nu este o negativitate care să spună precis că nimic nu există în sine, ci totul numai pentru conştiința de sine şi că totul se reduce doar la certitudinea subiectivă. Altminteri, noua Academie a

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 3, § 7.
** Diog. Laertios, IX, §§ 71—73; cf. şi vol. I, p. 184—185.

fost atît de învecinată cu scepticismul, încît scepticii au avut multă bătaie de cap ca să se descotorosească de ea, şi în şcoala sceptică s-a iscat o lungă şi importantă controversă în jurul problemei dacă Platon, şi apoi noua Academie, aparţin sau nu scepticismului*. Scepticii sînt de asemenea foarte atenţi să se deosebească de celelalte sisteme; astfel, în ce priveşte Academia, 544
deosebirea a fost foarte amplu tratată de ei. Amănunte referitoare la această deosebire vom da mai departe.

Aşadar, Pirrhon trece drept întemeietorul scepticismului propriu-zis. Sextus Empiricus spune despre el că „a îmbrăţişat scepticismul în mod corporal" (substanţial, complet) „şi limpede"**, cu luciditate şi cu exprimare precisă. El a fost mai bătrîn decît unii dintre gînditorii despre care am vorbit deja. Însă, întrucît este vorba să rezumăm în general scepticismul, trebuie să spunem că scepticismul elaborat, care se îndreaptă mai cu seamă în contra a cēea ce este gîndit, apare mai tîrziu; abia acesta a făcut, propriu-zis, senzaţie şi aparţine gîndirii. Scepticismul lui Pirrhon este îndreptat, pe de o parte, împotriva adevărului nemijlocit, sensibil, precum şi împotriva celui etic, — nu contra acestui adevăr ca adevăr gîndit, cum va reieşi mai precis ulterior.

Cît priveşte împrejurările în care s-a desfăşurat viaţa lui Pirrhon***, ele ne apar tot atît de „sceptice" ca şi doctrina lui: ele sînt puţin cunoscute. Pirrhon aparţine epocii lui Aristotel; era originar din Elis. Nu voi cita numele învăţătorilor lui; printre aceştia este îndeosebi menţionat Anaxarh, un discipol al lui Democrit. Nu se poate preciza unde a trăit Pirrhon în realitate, cel puţin pentru cea mai mare parte a vieţii sale. Împrejurările vieţii lui nu au legătură între ele. Ca dovadă a marii consideraţii de care s-a bucurat în cursul vieţii, se povesteşte că oraşul său natal l-a ales chiar pontif suprem, iar oraşul Atena i-a conferit cetăţenia. În sfîrşit, se relatează că el ar fi însoţit pe Alexandru cel Mare în expediţia pe care acesta a făcut-o în Asia. Aici, Pirrhon ar fi avut, se spune, mult de-a face cu magii şi brahmanii. Se povesteşte că Alexandru ar fi dat poruncă să fie executat Pirrhon, fiindcă 545
acesta ceruse să fie ucis un satrap pers; şi că această soartă l-a

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 33.

** *Pyrrh. hyp.*, I, c. 3, § 7: τὸν Πύῤῥωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προςεληλυθέναι τῇ σκέψει.

*** Diog. Laertios, IX, §§ 58; 61—65; Brucker, vol. I, pp. 1 320—1 323.

lovit în al 90-lea an al vieţii sale. Dacă toate aceste informaţii sînt întemeiate şi dat fiind faptul că Alexandru a petrecut în Asia timp de 12—14 ani, rezultă că Pirrhon a pornit în călătorie cel puţin în etate de 78 de ani. Se pare că el n-a deschis vreo şcoală ; a lăsat după sine numai prieteni pe cari i-a format individual. După numele lui, scepticii au fost numiţi şi pirrhonieni *, fără ca el să fi întemeiat, propriu-zis, o şcoală (αἵρεσις). De altfel, întemeierea unei şcoli nici nu se potrivea cu maniera şi spiritul scepticismului. Sextus ** spune că scepticismul nu este şcoală, optare pentru o dogmă, ci e numai o direcţie (ἀγωγή), şcoală exterioară numai într-un sens mai larg ; el este mai curînd o îndrumare spre viaţă corectă şi spre gîndire justă ; — el nu are preferinţe pentru anumite dogme ; — este îndrumare spre scepticism. Mai numeroase decît relatările referitoare la împrejurările vieţii lui Pirrhon sînt anecdotele despre comportarea lui personală ca sceptic, anecdote în care este ridiculizată această comportare, în care un caz particular este confruntat cu concepţia generală a scepticismului, încît în condiţii şi raporturi ce par normale absurdul abundă ca de la sine, comportarea ea însăşi înfăţişîndu-se ca absurdă. Fiindcă el susţinea că realitatea lucrurilor sensibile nu este adevărată, se povesteşte, de exemplu, că, în mersul lui, Pirrhon nu se ferea din calea nici unui obiect, cal ori căruţă, care veneau în viteză spre el sau că o dată a mers direct contra unui perete, necrezînd de loc în siguranţa senzaţiilor etc. ; şi astfel, numai prietenii care îl înconjurau l-ar fi păzit şi salvat din astfel de pericole. Toate acestea cad însă, dacă el a plecat în Asia la etatea de
546 90 de ani. Astfel de anecdote sînt stupide, deoarece este de neînchipuit că în aceste condiţii el l-ar fi putut însoţi pe Alexandru. Se vede însă îndată că astfel de anecdote au fost în parte ticluite cu scopul de a persifla filozofia lui Pirrhon. Ele urmăresc să arate consecinţele extreme ale principiului sceptic, pentru a înfăţişa scepticismul ca ridicol. Fără îndoială că pentru sceptici fiinţa sensibilă există, dar ca fenomen de care trebuie să ţii seama în viaţă, nu însă ca adevăr. Sextus Empiricus spune despre neoacademici că una din învăţăturile lor a fost că în viaţă trebuie să te porţi nu numai după preceptele cumînţeniei, ci şi după legile fenomenelor senzoriale.

---

* Diog. Laertios, IX §§ 69—70.

** *Pyrrh. hyp.*, I, c. 8 : Εἰ αἵρεσιν ἔχει ὁ Σκεπτικός.

După Pyrrhon a devenit celebru mai cu seamă Timon*, cel din Fliasia, silograful. Dintre *Silele* lui, adică epigramele sale muşcătoare la adresa tuturor filozofilor, multe sînt citate de către antici. Fără îndoială, aceste sile sînt amare şi batjocoritoare, însă multe din ele nu sînt prea spirituale ca să merite să fie scoase în evidenţă. D-rul Paul le-a adunat în cuprinsul unei disertaţii; dar multe sînt printre ele lipsite de însemnătate. Ceea ce [au scris] Goethe şi Schiller în acest gen este în orice caz mai plin de spirit.

După aceasta, pirrhonienii dispar, ei par în general a fi existat mai mult sau mai puţin în chip izolat, iar în faţa peripateticienilor, stoicilor şi epicurienilor aflăm mult timp în cursul istoriei numai pe academici şi unele amintiri despre vechii sceptici.

Scepticismul a fost retrezit la viaţă în chip particular abia de Enesidem. Originar din Gnosos (insula Creta), Enesidem, a trăit pe timpul lui Cicero, în Alexandria**, care începe curînd să rivalizeze cu Atena ca sediu al filozofiei şi al ştiinţelor. În perioada ce urmează, Academia se pierde în apele scepti-
cismului; de altfel, pe aceasta nu o desparte de scepticism decît 547
un perete separator foarte subţire; şi vedem domnind scepti-
cismul, latură negativă a ei. Scepticismul lui Pirrhon nu manifestă încă mare cultură şi orientare spre gîndire, ci el se îndreaptă numai spre sensibil. Un astfel de scepticism nu putea prezenta nici un interes în faţa unor filozofii evoluate ca stoicismul, epicurismul, platonismul etc. Pentru a se înfăţişa în forma demnă ce se potriveşte filozofiei era nevoie ca el însuşi să fie elaborat filozofic; elaborare înfăptuită de Enesidem.

Unul dintre cei mai celebri sceptici, ale cărui opere le avem încă în cea mai mare parte, autorul cu mult cel mai important pentru noi, a fost însă Sextus Empiricus, despre a cărui viaţă din păcate nu ştim, propriu-zis, nimic. S-a chemat Empiricus fiindcă era medic. Că a fost un medic empiric, care nu se conducea după teorie, ci după ceea ce apare, ne arată numele lui. Expuneri amănunţite despre filozofia sceptică avem de la el. El a trăit şi a învăţat aproximativ pe la mijlocul secolului al doilea după Hristos***. Operele lui se împart în două părţi: 1) *Hypotyposes Pyrrhonianae*, în trei cărţi, ne dau mai mult o expunere generală despre scepticism în genere; 2) dintre

---

* Diog. Laertios, IX, § 109.
** *Ibidem*, IX, § 116; Brucker, vol. I, p. 1 328.
*** Brucker, vol. II, pp. 631—636.

cele 11 cărţi *Adversus mathematicos*, — adică împotriva ştiinţei în general, şi în special împotriva geometriei, a aritmeticii, a gramaticilor, a muzicienilor, a logicii, a fizicii şi a eticii, — şase cărţi sînt îndreptate într-adevăr împotriva matematicienilor, celelalte cinci însă contra filozofilor.

În ceea ce constituie filozofia, sau mai curînd maniera scepticilor, trebuie separat iarăşi ceea ce aparţine scepticismului lui Pirrhon şi scepticilor m a i v e c h i de ceea ce au adăugat scepticii m a i n o i la această manieră; cum vom vedea în cursul cercetării mai amănunţite de mai jos.

548 D e o s e b i r e a d i n t r e A c a d e m i e ş i s c e p t i c i s m a fost deja menţionată, — materie pe care au dezbătut-o mult scepticii. Un principiu fundamental al scepticismului este că trebuie să ne reţinem asentimentul. Deosebirea de noua Academie constă în acest punct numai în forma expresiei. Deosebirea aceasta nu este tocmai mare, şi ea se bazează în general pe străduinţa scepticilor de a înlătura orice fel de expresii afirmative (dogmatice) şi de a evita să li se poată arăta vreo fiinţă (*Sein*) sau exprimarea vreunei fiinţe în ceea ce spun ei despre scepticism; încît, de exemplu, ei pun într-o propoziţie totdeauna «a a p ă r e a» (φαίνεσθαι) în loc de «a f i»*. Ei spun: „Să nu determinăm nimic (οὐδὲν ὁρίζειν); totul este fals", sau: „nimic nu e adevărat; οὐδὲν μᾶλλον, nici aceasta scepticul nu o pretinde, [căci] se spune şi despre ea însăşi **. Noua Academie a lui Carneade nu proclamă nimic ca adevăr şi
549 ca ţinînd de fiinţă, sau ca pe ceva căruia gîndirea i-ar putea da asentimentul. Astfel scepticii sînt foarte apropiaţi de Aca-

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 7, § 13: τοῖς κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις (c. 10, § 19: ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν) πάθεσι συγκατατίθεται ὁ Σκεπτικός· οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος, ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι; c. 10, § 19: ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, . . . ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ'οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ l é g e t a i περὶ τοῦ φαινομένου; § 20: εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστιν, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον. ἐὰν δὲ καὶ ἄντικρυς κατὰ τῶν φαινομένων ἐρωτῶμεν λόγους, οὐκ ἀναιρεῖν βουλόμενοι τὰ φαινόμενα, τούτους ἐκτιθέμεθα· ἀλλ' ἐπιδεικνῦντες τὴν τῶν Δογματικῶν προπέτειαν *(temeritatem)*.

** *Ibidem*, I, c. 7, § 14: . . . Ὁ δὲ Σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας, οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γὰρ, ὅτι ὥσπερ ἡ Πάντα ἐστὶ ψευδῆ, . . . Οὐδέν ἐστιν ἀληθές, . . . Οὐδὲν μᾶλλον, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτήν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἑαυτὴν συμπεριγράφει; c. 28, § 206: περὶ πασῶν τῶν Σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι· ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι, πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα· ὅπου γε καὶ ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, ἐμπεριγραφομένας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγονται·

demie. Scepticismul pur reproşează Academiei numai faptul că ea este încă impură, întrucît spune că un astfel de asentiment e s t e un rău, iar reţinerea aprobării e s t e un bine, — întrucît ei spun e s t e şi nu spun p a r e; iată de ce nu s-au ridicat ei pînă la scepticismul pur. Însă aceasta nu e nimic altceva decît simplă formă: deoarece conţinutul suprimă îndată orice s-ar găsi în formă, înfăţişîndu-se ca o afirmaţie. Cînd spunem: „ceva e s t e un bine, gîndirea îi dă asentimentul" şi întrebăm: „Dar ce este binele, ce este ceea ce are asentimentul gîndirii, ceea ce ea afirmă ca adevărat", conţinutul aici este acela că gîndirea nu trebuie să-şi dea asentimentul; prin urmare, forma este: „E s t e un bine", — însă conţinutul este că nu trebuie să considerăm ceva ca bun, ca adevărat. Tot astfel scepticii mai obiectează că academicii spun, cum am amintit, că trebuie să preferăm o probabilitate alteia, cît priveşte adevărul, ca şi cînd o reprezentare ar fi mai mult sau mai puţin adevărată, sau ca şi cum probabilitatea ar face-o pe una preferabilă alteia. Dimpotrivă, scepticii nu pronunţă nici f i i n ţ ă (ei vor să-l ştie chiar pe e s t e transformat în p a r e), şi nici nu deosebesc o reprezentare de alta în ce priveşte temeiul, adevărul ei: ci oricare este pentru ei în această privinţă egală cu celelalte, — una tot atît de puţin ca şi cealaltă ceva ce ar putea fi considerat ca adevărat. A prefera este deci şi ea una din formele pe care le atacă scepticii; expresii ca « a prefera » sună încă prea pozitiv *. În jurul acestei chestiuni s-a dus o dispută care le-a dat mult de lucru.

Dar s c o p u l s c e p t i c i s m u l u i este, în genere, ca din dispariţia a orice e obiectiv, a orice este considerat ca adevărat, ca existent sau ca general, din dispariţia a orice e determinat, afirmativ, atît întrucît e determinat ca senzorial cît şi întrucît e determinat ca gînd — şi din s u s p e n d a r e a (*Epoche*) asentimentului — să rezulte pentru conştiinţa de sine indiferenţa şi sentimentul de certitudine, adică a t a r a x i a; astfel, este vorba de acelaşi rezultat pe care l-am constatat la filozofiile ultime despre care am tratat mai sus. Prin urmare, îndată ce conştiinţa de sine consideră ceva ca adevăr, fie fiinţă sensibilă, fie gîndită, ea, conştiinţa, este legată de aceasta, care pentru ea este esenţă, este ceva general care o depăşeşte, faţă de care ea se simte lipsită de realitate; iar cînd apoi acest ce 550

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 33, §§ 226—233.

ferm dispare, conştiinţa de sine se pierde pe ea însăşi, — îşi pierde punctul de reazem. Liniştea ei depinde de subzistarea a ceea ce consideră ea ca existent şi adevărat. Însă acest adevăr străin şi determinat nu este ceea-ce-este-în-sine; stă în necesitatea naturii lui să se clatine şi să cedeze; iar prin aceasta conştiinţa de sine îşi pierde ea însăşi echilibrul, zbătîndu-se în nelinişte şi teamă. Conştiinţa de sine sceptică este însă tocmai liberarea de orice adevăr al acestei fiinţe şi de pornirea de a-ţi pune esenţa în ceva de felul acesta; scepticismul a urmărit ca scop să nu considere ca valabil nimic ce e determinat şi deci finit. Pentru a dobîndi indiferenţa şi libertatea conştiinţei de sine, aceasta trebuie să nu fie legată de nimic, spre a nu-şi pierde echilibrul; fiindcă, atunci cînd este legată de ceva, ea devine neliniştită. Căci nimic nu este ferm, orice obiect este schimbător şi nestatornic; şi, drept urmare, conştiinţa de sine ajunge neliniştită. Aşadar, scepticismul are scopul de a înlătura această înrobire inconştientă în care este înlănţuită conştiinţa de sine naturală, de a suprima această inconştientă stare de servitute faţă de fiinţă şi, întrucît gîndul se fixează în cuprinsul unui conţinut, să-l vindece de acest conţinut fixat în gînd. Conştiinţa de sine face să dispară, pentru sine însăşi, orice astfel de fiinţă, şi din această prăbuşire a tot ce este finit, a tot ce e obiectiv, ia naştere liberarea sa subiectivă, simpla sa egalitate cu sine însăşi; — o ataraxie dobîndită prin raţiune şi cu putinţă
551 de a fi cîştigată numai prin raţiune. Reflectarea asupra a ceea ce sîntem în mod inconştient, gîndul, este cel ce aduce la conştiinţă ceea ce există în om ca înclinaţii, obişnuinţe etc., ceea ce este el, — şi totodată este cel ce dizolvă toate acestea, întrucît ele se contrazic în ele înseşi; gîndul ne aduce la conştiinţă toate acestea. Şi „astfel ia naştere ataraxia, care se ţine de clătinarea a tot ce este finit ca umbra de corp"; această egalitate, această independenţă, această linişte se introduce în chip nemijlocit şi de la sine în conştiinţă, din amintita clătinare, o dată cu gîndul. Sextus Empiricus compară această ataraxie cu felul în care Apelles, pictînd un cal şi nereuşind nicidecum să-i redea spuma, furios, aruncă în cele din urmă în tablou cu buretele pe care-şi ştersese pensula şi în care erau amestecate toate culorile, obţinînd în chipul acesta o reproducere fidelă a spumei. Tot aşa găsesc şi scepticii în amestecarea a tot ce există şi a tuturor gîndurilor egalitatea cu sine însăşi a conştiinţei de sine, liniştea,

adevărul, ataraxia" *. — Este acea indiferență pe care animalele o au de la natură, şi pe care omul o posedă prin rațiunea sa; ceea ce-l deosebeşte de animale. „Astfel, Pirrhon, o dată, pe o corabie în timpul unei furtuni, le arăta tovarăşilor săi de călătorie, care îşi pierduseră curajul, un porc care, cu totul indiferent, continua să mănînce în linişte, spunîndu-le: de o astfel de ataraxie trebuie să dea dovadă şi înțeleptul"** ; — dar 552
ea nu trebuie să fie porcească, ci să fie născută din rațiune.

În consecință, ceea ce constituie natura scepticismului este această conştiință de sine revenită la simplitatea ei din ceea ce ființează şi din ceea ce e gîndit. Ceea ce trecea de ceva ce este şi de ceva gîndit era deci considerat de ei numai ca ceva ce apare sau ca reprezentare; dar ca o reprezentare după care se conducea scepticul în comportarea sa, în ceea ce făcea sau nu făcea. Anecdotele mai sus relatate, referitoare la Pirrhon, contrazic ceea ce spuneau scepticii în această privință. Fără îndoială, ei se conduceau după ceea ce vedeau, auzeau, după dreptul şi legile în vigoare, după ceea ce recomanda cumințenia*** ; însă toate acestea nu aveau pentru ei semnificația unui adevăr, ci numai pe aceea a unei certitudini, a unei convingeri subiective, care nu posedă valoarea a ceea-ce-este-însine-şi-pentru-sine.

Scepticismul s-a numit şi filozofie pirrhoniană, precum şi scepticism e f e c t i c, de la σκέπτειν, a căuta, a cerceta ****. Nu trebuie tradus σκέψις cu: doctrină a îndoielii sau manie a îndoielii. Scepticismul nu este îndoială. Îndoiala este tocmai contrariul liniştii, care e rezultatul scepticismului. Îndoiala vine de la « doi », este o zbatere încoace şi încolo între două şi mai multe [posibilități]; omul nu-şi găseşte liniştea nici într-o parte,

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 6, § 12 : Ἀρχὴν δὲ τῆς Σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταραχτήσειν. οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι ἀνωμαλίαν καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος· ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταραχτήσοντες. *Ibidem*, c. 12, § 25—30: . . . Ὁ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν, οὔνε διώκει τι οὔτε φεύγει συντόνως . . . Ἐν μέν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναι φαμεν τοῦ Σκεπτικοῦ· ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.

** Diog. Laertios, IX, § 68.

*** Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 8, § 17 : ἀκολουθοῦμεν γὰρ τίνι λόγῳ κατά τὸ φαινόμενον ὑποδεικνῦντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη, καὶ τοὺς νόμους, καὶ τὰς ἀγωγάς, καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.

**** *Ibidem*, I, c. 3, § 7.

nici în cealaltă; — şi totuşi trebuie să şi-o afle f i e într-o parte, f i e în cealaltă. De exemplu, îndoiala în ce priveşte nemurirea sufletului, existenţa lui Dumnezeu; înainte cu 40 de ani s-a scris mult despre aceste probleme*, — s-a descris,
553 ca, de pildă, în *Mesia* [lui Klopstock], nefericirea cauzată de îndoială, că omul vrea să-şi găsească liniştea optînd pentru una sau cealaltă poziţie. Dimpotrivă, scepticismul este indiferent faţă de amîndouă; aceasta este poziţia pe care se aşază ataraxia scepticismului.

Prin urmare, scepticismul se comportă negativ faţă de orice are forma generalului şi a fiinţei, — faţă de forma unui general, care e gînditul stoicilor, un concept determinat, un conţinut într-o formă simplă a gîndului; — negativ faţă de existentul propriu certitudinii sensibile în genere, care trece în mod naiv de adevăr; adică faţă de epicurism, care afirmă în chip conştient drept adevăr certitudinea sensibilă. (În măsura în care scepticismul se limitează la această negaţie, el este un m o m e n t a l f i l o z o f i e i însăşi, care, îndreptată negativ şi ea contra ambelor poziţii amintite, le recunoaşte ca adevărate numai întrucît sînt depăşite. Numai că scepticismul vrea să ajungă mai departe; el are pretenţia să urce pînă la idee şi să biruie ideea speculativă. Însă aceasta cuprinde în ea scepticismul însuşi ca moment şi, la rîndul ei, îl depăşeşte.) Scepticismul poate ieşi, desigur, învingător împotriva ambelor poziţii menţionate; însă ideea nu se confundă nici cu una nici cu cealaltă, iar scepticismul nu atinge de loc raţionalul. Aceasta este eterna neînţelegere cu scepticismul a celor ce nu cunosc natura ideii; ei cred că adevărul aparţine cu necesitate uneia dintre cele două forme, adică el este fie un concept determinat, fie o fiinţă determinată. Împotriva conceptului ca concept, a conceptului absolut, nu se îndreaptă scepticismul; dimpotrivă, conceptul absolut este arma sa, numai că scepticismul nu e conştient de acest lucru. — Pe de o parte, vom vedea acea armă îndreptată contra finitului, pe de altă parte, vom vedea şi felul în care el îşi va încerca forţele faţă de ceea ce e raţional.

M o d u l g e n e r a l al scepticismului a constat deci mai precis în faptul că, după cum se exprimă Sextus, „el s-a înfăţişat drept o f o r ţ ă de a o p u n e într-un fel oarecare c e e a c e e s t e s i m ţ i t şi c e e a c e e g î n d i t" (ceea

---

* Prelegerile din 1825—1826.

ce e simțit, luat potrivit formei epicuriene, ceea ce este gîndit, 554
luat după forma stoică: conştiință nemijlocită şi conştiință gînditoare; — ambele clase la un loc cuprind tot ce poate fi opus în vreun fel oarecare): „fie că este opus sensibilul sensibilului şi gînditul gînditului, fie că este opus sensibilul gînditului sau gînditul sensibilului", — adică a arăta o contradicție între acestea sau a arăta referitor la tot ce e determinat că „orice determinat are tot atîta valoare şi valabilitate cîtă are şi opusul lui", sau că el este indiferent față de convingere ori neconvingere, încît primul rezultat este că ambii sînt valabili, că deci fiecare din ei este numai aparență, — „de unde ia naştere, aşadar, suspendarea judecății" (reținerea asentimentului prin care considerăm ceva ca adevărat) „şi din ea apoi liberarea de orice mişcare a sufletului" *. Şi, potrivit acestui fel de a vedea totdeauna, scepticismul se exprimă: aceasta numai pare aşa. Însă scepticii merg mai departe decît adepții idealismului modern, pur formal. Ei au de-a face cu conținutul şi arată despre orice conținut, fie el simțit ori gîndit, că posedă un conținut ce-i este opus. Prin urmare, ei demonstrează existența contradicției în ă u n t r u l a c e l u i conținut, arată că despre tot ce este stabilit e valabilă şi aserțiunea opusă. Cu toată aparența de care vorbeşte, acesta este elementul obiectiv al scepticismului; el nu este idealism subiectiv. „Astfel, de exemplu, sensibilul este opus sensibilului, menționîndu-se faptul că acelaşi turn apare, văzut de aproape patruunghiular, iar văzut din depărtare rotund", prin urmare că se poate afirma în chip egal şi una şi alta. Acum, acest exemplu este banal, dar ceea ce importă este gîndul cuprins în el. „Sau gînditul este 555
opus gînditului. Pentru a dovedi că există providență", care răsplăteşte binele şi pedepseşte răul, „oamenii se referă la sistemul corpurilor cereşti. Împotriva acestei dovezi se invocă faptul că celui bun îi merge adesea rău, iar celui rău îi merge bine; prin aceasta demonstrăm că nu există providență". Cînd e vorba de „opoziția dintre ceea ce e gîndit şi ceea ce este sensibil", se citează argumentarea lui Anaxagora care, deşi zăpada se înfățişează ca albă, afirma, sprijinit pe temeiuri scoase din gîndire, că zăpada este neagră; deoarece „ea este

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hip.*, c. 4, §§ 8—10; *Ibidem*, c. 6, § 12: συστάσεως δὲ τῆς Σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ· παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι. Şi c. 4, § 9: ἀντικειμένους δὲ λόγους παραλαμβάνομεν, οὐχὶ πάντως ἀπόψασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ' ἁπλῶς ἀντὶ τοῦ· μαχομένους.

apă înghețată, iar apa" n-are culoare, „este" deci „neagră, prin urmare neagră trebuie să fie şi zăpada" *.

Să cercetăm acum mai de aproape cum procedau scepticii. Procedeul general consta în a opune oricărui ce determinat, afirmat, gîndit, altceva-ul acestuia (*sein Anderes*); acest procedeu ei l-au redus la anumite forme. Potrivit naturii înseşi a scepticismului, nu putem pretinde un sistem de propoziții; ni se arată numai forme generale, metode ale acestei puneri în opoziție. Cum orice gînduri sînt considerate de sceptici ca accidentale, întîmplător este şi felul de a le ataca: ele sînt doar moduri generale; contradicția apare o dată într-un fel, altă dată într-alt fel.

Mai precis, scepticii folosesc, ca moduri determinate ale acestei opuneri, anumite nu teze, ci tropi, întorsături prin care se realizează suspendarea judecății. Tropii sînt, propriu-zis, întorsături, forme, aplicate la tot ce e gîndit şi simțit, pentru a arăta că acestea nu sînt în sine, ci sînt aşa numai în relație cu alt ceva; că, prin urmare, ceea ce este se răsfrînge în alt ceva, şi acest alt ceva se răsfrînge în el, că, deci, în genere, ceea ce este, pare numai; — ei arată aceasta nemij-
556 locit, din lucrul însuşi, şi nu din alt ceva, afirmat ca adevărat. De exemplu, dacă spunem că ştiința empirică nu este adevărată, fiindcă adevărul este numai în rațiune, am presupus numai contrariul; nici dovedirea adevărului rațiunii, în ea însăşi, nu este o infirmare, deoarece aceasta se află astfel, cu drept egal, alături de cealaltă teză şi chiar înăuntrul ei. Învățătura sceptică constă în aceşti tropi, în arta de a dezvălui contradicții. Prin urmare, noi trebuie să lămurim numai aceste întorsături, aceşti tropi.

Înşişi scepticii (Sextus) disting printre aceste forme unele mai vechi şi altele mai noi: zece la număr aparțin scepticilor mai vechi şi cinci (sau şapte) scepticilor mai noi**. Din indicațiile lor va reieşi că tropii mai vechi sînt îndreptați împotriva conştiinței obişnuite, în general, şi aparțin unei gîndiri puțin dezvoltate, — unei conştiințe care are în primul rînd înaintea ei ființa senzorială. Ei se îndreaptă împotriva a ceea ce numim credință comună în adevărul nemijlocit al lucrurilor, şi o infirmă într-un mod tot atît de nemijlocit, nu cu ajutorul conceptului, ci referindu-se la ființa contrară.

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 13, §§ 32—33.
** *Ibidem*, c. 14, § 36; c. 15, § 164; c. 16, § 178.

Chiar în înşirarea lor aceşti tropi manifestă această absenţă a conceptului. Însă cei cinci tropi de mai tîrziu prezintă mai mult interes. Aceşti tropi se îndreaptă împotriva reflexiei, asupra unei conştiinţe ce se referă la intelectul dezvoltat, împotriva categoriilor ştiinţifice, — contra faptului de a fi gîndit al senzorialului, contra determinării acestuia prin concepte. De exemplu, primii tropi contra unui e s t e : acesta e s t e un patrulater; cei din urmă împotriva lui : acest lucru este u n u l. Acum, dacă cei mai mulţi dintre tropii mai vechi ne pot părea cu totul banali, trebuie totuşi să-i admitem, căci aparţin istoriei şi sînt, în esenţă, îndreptaţi împotriva formei „este". Or, fără îndoială, 557
este o conştiinţă abstractă superioară aceea care îşi ia ca obiect de combătut forma aceasta abstractă a lui „este". Aceşti tropi se înfăţişează ca foarte banali şi comuni, însă şi mai banală şi comună este realitatea aşa-numitelor obiecte exterioare, cunoaşterea nemijlocită : „Albastrul este, acesta este galben"; nu mai putem de loc să vorbim de filozofare, cînd se afirmă cu indiscreţie aşa ceva. Scepticismul a fost în chip esenţial departe de a considera ca adevărate lucrurile aparţinînd certitudinii nemijlocite. În timpul din urmă, Schulze din Göttingen a făcut vîlvă mare cu scepticismul său. El a scris şi un *Enesidem*, expunînd şi în alte lucrări ale sale scepticismul, împotriva lui Leibniz şi Kant. În scepticismul acesta modern se admite că ceea ce se găseşte în conştiinţa noastră nemijlocită, adică tot ce este de natură sensibilă, este adevărat. Scepticii au admis că trebuie să ne conducem după ceea ce este de natură sensibilă, nu le-a trecut însă prin minte să considere sensibilul ca pe ceva adevărat. Scepticismul modern este îndreptat numai împotriva gîndului, a conceptului şi a ideii, deci contra a ceea ce e superior din punct de vedere filozofic. Prin urmare, acest scepticism modern lasă neatinsă realitatea lucrurilor exterioare, şi afirmă numai că din această realitate nu se poate trage nici o concluzie cît priveşte gîndul. Dar aceasta nu este nici măcar o filozofie pentru ţărani, fiindcă ţăranii ştiu că toate lucrurile pămînteşti sînt pieritoare, că deci fiinţa acestora preţuieşte tot atît cît şi nefiinţa lor. În schimb, scepticismul antic, pe care-l examinăm acum, se îndreaptă tocmai împotriva realităţii lucrurilor. Trebuie să indicăm acum mai de aproape tropii acestuia.

1. La t r o p i i m a i v e c h i constatăm chiar absenţa abstracţiei, neputinţa de a cuprinde diversitatea lor sub puncte

de vedere mai simple, generale; pe de o parte, ei se concentrează toţi într-un concept simplu, pe de altă parte, în diferenţa lor, ele se subordonează cîtorva determinaţii simple şi necesare.
558 Sextus Empiricus * însuşi observă că „trei tropi îi cuprind pe toţi ceilalţi în ei : unul este subiectul care judecă, al doilea este aceea ce se judecă, al treilea, ceea ce conţin amîndouă laturile", — adică relaţia subiectului cu obiectul. Cînd gîndirea este dezvoltată mai mult, ea cuprinde lucrurile laolaltă, în aceste determinaţii mai generale. Trebuie să expunem pe scurt tropii; la cei mai vechi se poate constata absenţa abstracţiei. Din aceşti tropi trebuie să rezulte deci incertitudinea cunoaşterii nemijlocite. Aşadar, referitor la incertitudinea a ceea ce exprimăm prin afirmaţia „este", avem:

a. „Primul trop, diversitatea organizaţiei animale, faptul că în fiinţe diferite iau naştere senzaţii şi reprezentări diferite despre acelaşi obiect. Scepticii trag această concluzie din originea felurită a fiinţelor, dat fiind faptul că unele iau naştere prin împerechere, altele fără împerechere", printr-o *generatio aequivoca*; „unele se nasc din ouă, altele vin pe lume direct vii etc. Ele au origine diferită, şi astfel multe lucruri se înfăţişează altfel pentru ele; ele au deci constituţie diferită, natură diferită, şi acelaşi lucru apare altora altfel, produce reprezentări diferite". Obiectele se modifică după organism, „ca, de exemplu, culorile, pentru cel ce suferă de icter; ceea ce apare ca alb, cel cu icter îl vede galben", el vede verde ceea ce altora le apare ca albastru; ceea ce este simţit de unul într-un fel, de altul e simţit în alt fel. „Astfel, de exemplu, ochii animalelor sînt alcătuiţi în chip diferit, la specii diferite, şi au culori diferite, sînt spălăciţi, suri, roşii; prin urmare şi ceea ce este simţit trebuie să apară diferit în ei"**. — Această deosebire a subiectelor produce, fără îndoială,
559 o deosebire a senzaţiei sau a felului în care li se înfăţişează ceva, iar aceasta produce o deosebire a reprezentării, adică faptul că ceva este făcut astfel; senzaţia determină reprezentarea felului cum este ceva făcut, fel care devine diferit datorită caracterului diferit al senzaţiei. Însă, cînd spunem: „acesta este", acesta este ceva ferm, ceva ce se menţine în toate împrejurările;

---

* Sext. Empir., *Pyrh. hyp.*, I, c. 14, § 38.
** *Ibidem*, §§ 40—44.

scepticii, dimpotrivă, arată că totul este în mişcare. Egalitatea, identitatea cu sine este prin aceasta suprimată; dar, întrucît este suprimată această identitate sensibilă, această generalitate, îşi face apariţia alta. Generalitatea sau fiinţa rezidă tocmai în faptul că ştim că aşa apar lucrurile celor ce suferă de icter (exemplul banal de adineaori), că este cunoscută, adică, legea pe baza căreia se produce o schimbare a senzaţiei. Prin urmare, această generalitate este senzorială; ea este modificată, cel cu icter vede altfel; avem astfel iarăşi o generalitate, legea; — relaţia celui ce suferă de icter cu senzaţia sa: necesitate. Dar, se înţelege, această generalitate senzorială nu este generalitate adevărată, fiindcă e nemijlocită, nu e cunoscută; şi ei, ca generalitate senzorială, ca fiinţă sensibilă, i se demonstrează pe bună dreptate, chiar înăuntrul ei însăşi, lipsa ei de generalitate; — necesitatea legii este o altă generalitate. Împotriva enunţului „acesta este albastru fiindcă aşa îl văd eu", încît el este pur şi simplu considerat ca albastru deoarece aşa îl văd eu, se trimite, pe drept cuvînt, la un alt mod nemijlocit al existentului, pentru care obiectul respectiv nu e albastru.

b. „Al doilea trop, diversitatea oamenilor" în ce priveşte senzaţiile şi stările lor, se reduce în ansamblul lui la primul. „Cu privire la deosebirile corporale", scepticii invocă felurite „idiosincrazii". De exemplu, contra propoziţiei: „umbra este răcoroasă", ei obiectează că „cineva a îngheţat la soare şi s-a încălzit la umbră". Cucuta este otrăvitoare, şi totuşi „a existat şi cineva care a putut înghiţi fără pericol o mare doză de cucută"; prin urmare, predicatul 560
« otravă » nu este obiectiv, asupra unora are efect, asupra altora nu; — unul simte într-un fel, altul în alt fel. „Iată de ce oamenii trebuie să fie diferiţi şi ca spirit şi să susţină cele mai contradictorii judecăţi, încît nu ştii cui să-i mai crezi. Să crezi majorităţii? e lucru pueril, căci nu-i poţi întreba pe toţi" *. — Acest trop se referă iarăşi la ceea ce este nemijlocit; dacă este vorba numai de a crede ceva fiindcă aşa spun alţii, evident, se ivesc numeroase contradicţii. Însă o atare credinţă, care vrea numai să creadă, este în realitate incapabilă să perceapă ceea ce se spune; ea este perceperea nemijlocită a unei propoziţii nemijlocite. Deoarece ea nu vrea temeiul; temeiul este abia mijlocirea şi sensul cuvintelor propoziţiei nemijlocite. Diversitatea oame-

* Sext. Empir. *Pyrrh. hyp.* I, c. 14, §§ 79—80, 81—82, 85—89.

nilor în genere este ceva ce se întîlneşte azi şi în alt chip. Se spune că oamenii diferă în privinţa gustului, a religiei etc.; religia trebuie lăsată pe seama fiecăruia; fiecare să-şi aibă poziţia sa proprie în ce priveşte religia, concepţia sa despre lume. Urmarea acestui fel de a vedea este că în ce priveşte religia nu există nimic obiectiv, adevărat, totul se reduce la subiectivitate, făcîndu-şi apariţia un indiferentism faţă de orice adevăr. Atunci nu mai există nici o biserică; fiecare îşi are biserica sa, liturghia sa pentru sine, fiecare îşi are propria sa religie. — La acestea se poate deja adăuga observaţia că sceptícii — ca în toate timpurile cei ce vor să se dispenseze de oboseala filozofării sub un pretext oarecare şi vor să justifice această dispensare — invocă aici, cu deosebire, diversitatea filozofiilor. Sextus Empiricus este, sub acest raport, foarte abundent. Dacă principiul stoicilor este valabil, aşa cum se prezintă el nemijlocit, atunci tot atît de valabil este şi principiul
561 opus al epicurienilor, el conţine tot atîta adevăr. În realitate, modul acesta simplu al prezenţei opuşilor este un moment în dezvoltarea naturală a omului. Cutare lucru este valabil în oraşul său, în ţara sa; omul trăieşte cu totul inconştient în acest fel, potrivit acestor moravuri, fără să se fi gîndit vreodată că el are aceste moravuri. Ajunge într-o ţară străină, se miră mult, află abia prin contrast că el are cutare obişnuinţă, şi ajunge în acelaşi timp la nesiguranţa dacă e rău ceea ce este al său, ori contrariul acestuia. Deoarece contrariul a ceea ce era valabil pentru el este tot atît de valabil, şi alt temei el nu avea, — goală categorie a diversităţii. Cînd se spune, în chipul acesta, că cutare este teza, este afirmaţia cutărei filozofii : se constată cea mai mare diversitate. Şi atunci îşi face apariţia trăncăneala : deoarece cele mai mari capete ale tuturor timpurilor au gîndit în mod atît de felurit şi nu s-au putut înţelege, ar fi lipsă de modestie să te crezi capabil de ceea ce n-au fost ele; iar teama de cunoaştere mai înfăţişează încă şi inerţia raţiunii lor ca pe o virtute ! Se pare că diversitatea nu poate fi negată, ea este un fapt : Tales, Platon, Aristotel au filozofat altfel, — ei nu ne par numai nouă astfel, ci s-au combătut unii pe alţii. — Însă, chiar această manieră de a voi să cunoşti filozofiile din astfel de propoziţii dovedeşte neînţelegere a filozofiei; astfel de propoziţii nu sînt filozofice, şi nu exprimă filozofia. Ea, tocmai, nu este acest ce nemijlocit al unei propoziţii, cunoaşterea care este esenţialul e lăsată la o parte. Astfel de oameni văd orice într-o filozofie, numai însăşi filozofia

acesteia nu o văd. Oricît ar fi de diferite sistemele filozofice, totuşi ele nu sînt atît de diferite ca albul şi dulcele, verdele şi asprul, ci ele se acordă între ele în faptul că sînt filozofii, şi tocmai acest lucru este trecut cu vederea. Cît priveşte diversi- 562
tatea filozofiilor, trebuie să observăm că este vorba aici de o valabilitate nemijlocită şi de o formă prin care esenţa filozofiei este exprimată într-un mod nemijlocit. Împotriva lui « este », acest trop e fără îndoială valabil şi el ; toţi tropii sînt îndreptaţi împotriva lui « este ». Dar adevărul nici nu e acest « este » sec, ci e în mod esenţial proces. Diversitatea relativă a filozofilor — a poziţiei (tropul 5) — este întotdeauna o interdependenţă, de aceea ea nu e un « este ».

c. „Al treilea trop este diversitatea organizării aparatelor senzoriale unele faţă de altele" (propriu-zis, un trop subordonat) ; „de exemplu, faptul că, pe o suprafaţă pictată, ceva îi pare ochiului ridicat, iar pipăitului nu" * (acestuia îi pare plan, neted) etc. — De fapt, o asemenea determinare făcută pe baza unui simţ oarecare nu constituie adevărul lucrului, nu constituie ceea ce este acesta în sine. Este necesară conştiinţa că o însirare lipsită de gînd, ca „albastrul, colţurosul etc. este", nu epuizează şi nu exprimă esenţa lucrului ; acestea sînt numai predicate, ele nu exprimă lucrul ca subiect. Important este să se atragă atenţia asupra opoziţiei ce există între simţuri ; acestea se contrazic, acelaşi lucru este prins altfel de diferitele simţuri.

d. „Al patrulea trop se referă la diversitatea împrejurărilor în subiect, potrivit stărilor în care se află, schimbărilor ce se produc în el, care trebuie să oprească orice afirmaţie despre ceva. Acelaşi lucru apare aceluiaşi om altfel, după cum, de exemplu, omul se află în repaus ori în mişcare ; şi tot astfel somnul sau veghea", liniştea şi emoţiile sufletului, pasiunile, „ura sau iubirea, starea de treaz sau beţia, tinereţea sau bătrîneţea etc. În mijlocul acestor împrejurări diferite judecăm adesea în chip foarte diferit despre unul şi acelaşi obiect ; de aceea, şi pentru acest motiv, ceva trebuie considerat numai ca fenomen" **.

e. „Al cincilea trop se referă la diferitele po- 563
ziţii, distanţe şi locuri ; din orice poziţie diferită,

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 14, §§ 91—92.
** *Ibidem*, §§ 100 ş. u., 112.

lucrul apare altfel". Poziție : „un coridor" lung „pare celui ce se află în față (la unul din capetele lui) ascuțit, în fund (la celălalt capăt); dar, cînd se duce acolo, constată că coridorul are în fund aceeaşi lățime pe care o constatase în față. Distanța este", propriu-zis, tot astfel, „o diferență de mărime şi de micime a obiectelor. Loc : lumina dintr-un felinar este slabă de tot la lumina soarelui, şi totuşi străluceşte în întuneric"; prin urmare, nu putem spune că lumina străluceşte. „Gîturile porumbeilor strălucesc altfel privite din poziții diferite"; acesta pare albastru văzut de aici, şi galben văzut de acolo *. Mai cu seamă despre mişcare există diferite păreri. Cea mai cunoscută opoziție este aceea a rotirii Soarelui în jurul Pămîntului, sau a Pămîntului în jurul Soarelui. (Pămîntul trebuie să se rotească în jurul Soarelui, şi totuşi aparența este tocmai contrară.) Însă dovada, prin temeiuri, a faptului din urmă nu aparține aici; — ceea ce aparține aici e faptul că, întrucît o senzație oarecare contrazice altă senzație, ea nu exprimă ființa.

f. „Al şaselea trop este luat din amestecul lucrurilor, întrucît nimic nu este prins de simțuri singur şi izolat, ci numai amestecat cu alt ceva; ceva este modificat de amestecul cu alt ceva". De exemplu, un miros pluteşte în aer şi este legat de cutare ori cutare temperatură; „mirosurile sînt mai tari la căldura soarelui decît în aer rece etc. Apoi, un astfel de amestec se produce şi datorită subiectului însuşi. Ochii sînt compuşi din diferite membrane şi umori, urechea are diferite canale etc.; prin urmare, aceste organe nu pot lăsa să vină senzația — lumina, vocea — pură la noi, ci sensibilul ajunge la ochiul nostru numai amestecat cu aceste membrane şi tot astfel cu canalele ure-
564 chii" **. — (Ca să vorbim în aceeaşi manieră) putem spune tot astfel şi că sensibilul este purificat în aceste organe senzoriale : de exemplu, vocea, venită dintr-un suflet, soseşte transformată în ceva corporal, iar urechea care o percepe o purifică din nou.

g. „Al şaptelea trop este coeziunea, mărimea sau cantitatea lucrurilor, datorită cărora ele par diferite". De exemplu, sticla este transparentă; însă cînd e zdrobită, deci cînd se modifică coeziunea, ea îşi pierde transparența. „Cornul ras al țapilor este alb, dar bucata întreagă este neagră; sau marmura de Carara pulverizată pare albă, în bucata întreagă

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 14, §§ 118—120.
** *Ibidem*, §§ 124—126.

însă ea pare galbenă". Tot astfel cantitatea, ea nu este substanță: „O cantitate potrivită de vin întărește și înviorează, o cantitate mare de vin distruge corpul; tot așa stau lucrurile și cînd e vorba de medicamente" *. — Afirmația că compoziția și cantitatea ar fi ceva indiferent față de calitate și disoluție este o abstracție; modificarea cantității modifică și calitatea.

h. „Al optulea trop" (relația, acesta este un trop general) „rezultă din relativitatea lucrurilor" (relativitatea a tot ce există și e gîndit este o determinație mai mult interioară, mai esențială, la care evident se reduc, în definitiv, toți tropii despre care a fost vorba pînă acum), „trop potrivit căruia conchidem că, dat fiind faptul că totul este în raport cu ceva" (numai în raport cu ceva determinatul apare determinat astfel), „trebuie să ne reținem asentimentul referitor la ceea ce el este pentru sine și conform naturii" (substanței) „sale". Notăm că noi întrebuințăm aici cuvîntul este, dar numai în sensul de pare. Raportul este luat în două privințe: 1) cu referire la subiect, la cel ce judecă; această deosebire am văzut-o în tropii precedenți; 2) cu referire la obiect, la ceea ce urmează să fie judecat; ca la dreapta și 565
la stînga" **. — Sextus „argumentează în felul următor: Ceea ce este afirmat pentru sine și deosebit de altceva, cum se deosebește el de ceea ce este numai relativ? Diferă oare de acesta, ori nu diferă? α) Dacă nu diferă de acesta, ar fi el însuși ceva relativ. β) Dacă diferă, el este tot ceva relativ, căci ceea ce diferă se raportă la ceva, deoarece este afirmat în relație cu acel ceva de care diferă. Relativitatea în genere se găsește în ceea ce este afirmat ca absolut"; dar raportul însuși este un raport în el însuși, nu un raport față de altceva. Raportul conține opoziția: ceea ce este în raport unul cu altul, este întîi independent pentru sine; al doilea însă, întrucît e în raport, este și dependent. Anume, cînd ceva nu există decît raportat la altceva, acest altceva este părtaș la existența lui; prin urmare, acel ceva nu există pentru sine. Însă dacă acest altceva al său ține deja de el, atunci de el ține însăși neființa lui; și el este un ce contradictoriu, de îndată ce nu există fără al său altceva. „Dar, fiindcă nu putem separa relativul de al său alt-

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 14, §§ 129—131, 133.
** *Ibidem*, §§ 135—136.

ceva, nici nu ştim ce este el pentru sine, după natura sa; în consecinţă, trebuie să ne reţinem asentimentul" *.

i. „Al nouălea trop se referă la întîmplarea mai rară sau mai frecventă a lucrurilor; aceasta modifică şi ea judecata noastră despre lucruri. Ceea ce se întîmplă mai rar este mai preţuit decît ceea ce se întîmplă mai des; şi obişnuinţa face ca unul să judece lucrurile într-un fel, iar altul în altfel. Prin urmare, obişnuinţa este şi ea o împrejurare care ne îngăduie să spunem că lucrurile ne par a fi aşa, şi nu că ele sînt în general aşa" **. Cînd spui: «aceasta este aşa», ţi se poate arăta o împrejurare în care lucrului îi revine predi- 566
catul contrar. Astfel, cînd e vorba de om, în abstract, este esenţial ca oamenii să aibă un principe? — Nu. — Să aibă clase sociale? — Nu. — Republică? — Nu; etc. Fiindcă acestea într-un caz există, în alt caz nu.

k. „Al zecelea trop priveşte îndeosebi eticul, se referă la moravuri, la obiceiuri şi legi". Ceea ce este moral, ceea ce e legal, tot astfel nu este moral sau legal: ceea ce trece aici drept just este considerat în altă parte ca injust. În privinţa aceasta, comportarea scepticismului constă în „a demonstra că e valabil contrariul a ceea ce este considerat ca lege valabilă". Potrivit felului obişnuit de a înţelege valabilitatea cutărui sau cutărui lucru, de exemplu a faptului că fiul trebuie să plătească datoriile tatălui său, argumentul ultim pentru aceasta este de a spune că aceasta este legea sau obiceiul — unicul temei este că lucrul este pur şi simplu aşa, aceasta e legea în vigoare. Împotriva acestui argument, scepticii arată că şi contrariul este valabil. „Fiul preia datoriile tatălui, aceasta este legea în Rodos". Scepticul arată că „fiul nu le preia în Roma, dacă a renunţat în general la averea părintească" ***. Dacă, întocmai ca la ceea-ce-este, acest ce determinat trece de adevărat fiindcă este, se prezintă contrariul, faptul că acesta există mai degrabă; tot astfel cînd e vorba de legi: dacă temeiul lor este faptul că sînt în vigoare, tot aşa stau lucrurile şi cu contrariul lor. Şi fiindcă fiecare este tot atît de valabilă ca cealaltă, nu e valabilă nici una.

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, c. 14, §§ 137, 140.
** *Ibidem*, §§ 141—144.
*** *Ibidem*, §§ 145, 148—149.

Vedem, aşadar, că aceşti tropi nu sînt, propriu-zis, întorsături logice; ei nu se bazează pe concept, ci procedează empiric, — în mod nemijlocit împotriva empiricului. Certitudinea nemijlocită înfăţişează ceva ca adevărat; contrariul acestuia este iarăşi doar înfăţişat ca fiind tot atît de cert, deci se arată ca valabil modul-diferit-de-a-fi (*sein Anderssein*); pentru oricare alt punct de vedere este demonstrată şi nevalabilitatea lui. Acest mod-diferit-de-a-fi al lui, ca să fie valabil, se raportă 567
la diferite împrejurări, pe care le conţin tropii. Cum am amintit deja, neegalitatea unui acelaşi lucru ce apare ţine ori de subiectul care judecă; — avem atunci primii patru tropi: cel ce judecă este sau animalul, sau omul, sau un simţ al acestuia, sau dispoziţii speciale ale lui. Ori [inegalitatea ţine] de obiect; — aici se cuprind tropul al şaptelea şi al zecelea: cantitatea face dintr-un lucru cu totul altceva; moralitatea este socotită în diferite locuri drept s i n g u r ă absolută, cu excluderea şi interdicţia unei alteia. În sfîrşit, tropul al cincilea, al şaselea, al optulea şi al nouălea se referă la legătura subiectului cu obiectul, adică toţi aceşti tropi la un loc conţin raportul că nimic nu se înfăţişează în sine, ci în relaţie cu altceva.

Conţinutul şi forma acestor tropi trădează originea lor mai veche. Conţinutul lor, care se ocupă numai de fiinţă, nu d o v e d e ş t e decît schimbarea: adică înregistrează alteritatea, nestabilitatea manifestării conţinutului, nu arată contradicţia inerentă în el însuşi, adică în conceptul lui. Forma lor: aceşti tropi dovedesc o gîndire neexercitată care încă nu subordonează mulţimea tropilor sub punctele ei de vedere generale, cum face Sextus, sau care aşază generalul, relativitatea, alături de modurile ei particulare. — În parte, aceşti tropi se înfăţişează ca foarte banali şi plaţi, iar noi nu sîntem obişnuiţi să punem prea mare greutate pe o astfel de manieră şi să-i atribuim însemnătate. Dar, în realitate, împotriva dogmatismului simţului comun, ei aduc argumente cu totul potrivite. Acesta spune pur şi simplu: acest lucru e s t e aşa fiindcă e s t e aşa, oricine susţine aceasta referindu-se la experienţă. Aceşti tropi îi arată că perceperea sa este împovărată cu accidentalităţi şi diversităţi, care îi înfăţişează lucrul cînd într-un fel, cînd altfel, şi îi arată că el însuşi, sau un alt subiect, spune, în chip tot atît de nemijlocit, sprijinit pe acelaşi temei, adică pe nici unul, că n u este a ş a, ci e mai curînd invers. 568
— Semnificaţia acestor tropi este încă actuală. Cînd credinţa

şi dreptul se întemeiază pe sentiment, a c e s t sentiment este în mine ; altul poate spune : a c e s t sentiment nu este în mine. Cînd valabilitatea a ceva este identificată cu faptul că aşa este găsit, nu e greu să arăţi că tu nu îl găseşti aşa. Prin aceasta ceea-ce-este e degradat la ceea ce pare, faţă de orice aserţiune este valabilă în egală măsură aserţiunea contrară.

2. C e i l a l ţ i c i n c i t r o p i ai scepticilor au un cu totul alt caracter. Ei aparţin mai mult reflexiei gîndirii şi conţin dialectica pe care o posedă în el conceptul determinat. Aceşti tropi se prezintă mai bine, ei sînt în chip evident de origine m a i t î r z i e ; reiese îndată că ei indică cu totul altă poziţie şi altă dezvoltare a gîndirii filozofice. Anume, ei se îndreaptă mai cu seamă contra formelor de gîndire şi a modurilor determinate ale conceptului. Sextus Empiricus * îi analizează.

a. „P r i m u l trop este d i v e r s i t a t e a o p i n i i l o r", şi anume, aici, precis, nu aceea a animalelor şi a oamenilor, ci a „filozofilor", despre care a fost vorba deja mai sus. Sextus (şi un epicurian, la Cicero) se referă „la mulţimea dogmelor, de unde se trage concluzia că se afirmă şi una şi alta". Filozofii şi alţi oameni se folosesc şi azi adesea de acest trop ; acest trop al scepticilor este foarte iubit. Diversitatea opiniilor filozofice vrea să fie o armă invincibilă contra filozofiei. Am spus în introducere cum trebuie înţeleasă această diversitate. Ideea filozofiei este în toate filozofiile una şi aceeaşi, cu toate că înşişi filozofii nu-şi dau seama de acest lucru ; însă şi cei ce vorbesc atît de mult despre această diversitate o cunosc
569 tot atît de puţin. Adevărata diversitate nu este substanţială, ci e diversitate a diferitelor trepte de dezvoltare. Diversitatea poate conţine şi unilateralitate, ca la stoici, Epicur şi sceptici ; atunci numai totalitatea este adevărul. Orice filozofie este de altfel filozofie ; avem aceeaşi relaţie ca între fructe şi cireşe.

b. „A l u n e c a r e a" (progresul) „î n n e m ă r g i n i t", — trop foarte important. „Anume, scepticul arată că temeiul adus în sprijinul unei afirmaţii are la rîndul lui şi el nevoie de întemeiere, iar aceasta la rîndul ei de alta, şi aşa mai departe la infinit" (prin urmare, nu ajungem la nici un temei,

---

* *Pyrrh. hyp.*, I, c. 15, §§ 164—169 (Diog. Laertios, IX, §§ 88—89).

deoarece sîntem nevoiți să ne oprim); „de unde urmează deci reținerea asentimentului, fiindcă nu există nimic de unde ar putea să înceapă consolidarea". Prin urmare, nu poate fi arătat nici un temei ferm, fiecare, dimpotrivă, ne duce tot mai departe înapoi. În timpurile moderne mulți au făcut caz mare de acest trop. Împotriva intelectului și împotriva așa-numitului silogism al rațiunii acesta este un trop foarte just. Avem premise; deducerea din temeiuri trebuie să constituie forța cunoașterii, — și totuși nu avem decît ceva neîntemeiat, premise.

c. „Tropul r e l a ț i e i (relativitatea determinărilor) a fost deja prezent printre tropii precedenți: ceea ce este afirmat se arată așa cum apare, — pe de o parte numai în relație cu subiectul care judecă, pe de altă parte în relație cu alte lucruri, nu se arată așa cum este el în sine, de la natură".

d. „Tropul p r e s u p o z i ț i e i. Cînd văd dogmaticii că sînt aruncați înapoi în nemărginit, ei stabilesc ca principiu ceva pe care nu-l dovedesc, ci vor pur și simplu să-l știe acordat lor fără dovedire" (nemijlocit), — „ca axiomă" . Or, după cum dogmaticul are dreptul să presupună o astfel de axiomă nedovedită, și scepticul are același drept sau — dacă se poate spune — același ne-drept să presupună, ca axiomă nedovedită, contrariul. Ambele presupoziții au aceeași valoare. Astfel, 570
toate definițiile sînt presupoziții. Spinoza, de ex., ia ca presupoziții definiții ca: *infinitum*, substanță, atribut; și apoi restul decurge consecvent din ele. În ziua de azi se fac [pure] aserțiuni, se vorbește de fapte ale conștiinței.

e. „Tropul r e c i p r o c i t ă ț i i, diallelus, sau argumentul în cerc. Cel despre care e vorba este întemeiat prin ceva, dar acesta are el însuși nevoie de altceva pentru întemeierea lui; în scopul acesta se întrebuințează ceea ce trebuia să fie întemeiat de el, — fiecare este întemeiat prin celălalt". Pentru a nu merge la infinit cu argumentarea, și pentru a nu face nici vreo presupoziție, temeiul este la rîndul lui întemeiat prin ceea ce este întemeiat de el. Se spune: care este temeiul fenomenului? — Răspuns: forța. Însă aceasta este ea însăși derivată din momentele fenomenului.

Scepticismul nu este raționare în genere contra a ceva, pe bază de temeiuri care se găsesc, pe care le descoperă ascuțimea

minții în obiectul particular: ci scepticismul constă în tropi, este conștiință privitoare la categorii, — înaltă conștiință. Defectul oricărei metafizici, — al metafizicii intelectului este: α) pe de o parte, demonstrarea, — la infinit; β) pe de altă parte, presupozițiile, — cunoașterea nemijlocită.

Sextus arată în felul următor că toată reflexia sceptică (σκέψις) sau „cercetarea" (ζήτησις) — deoarece ei se numeau pe sine și cercetători (ζητητικοί)* — „se reduce în general la acești cinci tropi" **.

α) „Obiectul de față este sau un obiect perceput" (Epicur), „sau un obiect gîndit" (stoicii). „Oricum ar fi el determinat,
571 totdeauna există despre el o d i v e r s i t a t e d e o p i n i i", și mai cu seamă de opinii filozofice. (Acesta este p r i m u l t r o p.) „Deoarece unii consideră drept adevăr numai ceea ce este simțit [perceput], alții numai ceea ce este gîndit" (criteriu); — „alții, la rîndul lor, consideră drept adevărate unele din lucrurile gîndite și unele din lucrurile simțite" [percepute]. Avem deci aici o contradicție. Acesta și este tropul favorit al epocii moderne, anume că, dată fiind diversitatea filozofiilor, nu trebuie reținut nimic din filozofie; se arată cu astfel de ocazii că alte filozofii afirmă tocmai contrariul. Nu putem ajunge la adevăr, fiindcă oamenii au gîndit, chipurile, în mod prea diferit despre adevăr. „Oare această contradicție poate fi rezolvată, sau nu? ", se întreabă mai departe Sextus. „Dacă nu poate fi rezolvată, trebuie să ne reținem asentimentul. Însă dacă contradicția poate fi rezolvată, întrebarea ce se pune este: prin ce poate fi rezolvată?" Ce trebuie să constituie criteriul, unitatea de măsură, însinele? „Ceea ce e simțit [perceput] trebui oare să fie judecat de ceea ce e simțit [perceput] sau de ceea ce este gîndit?"

β) Fiecare latură separat, fiecare în-sine merge î n i n f i n i t; este o descriere și trebuie demonstrată pentru sine. „Dacă ceea ce e perceput trebuie să fie judecat de ceea ce este perceput, atunci admitem (întrucît e tocmai vorba de ceea ce e perceput), că acest ce perceput are nevoie de un alt ce perceput pentru întemeierea lui"; deoarece convingerea despre el nu este fără de contradicție. „Și cum ceea ce trebuie întemeiat este iarăși ceva perceput, — ceea ce întemeiază are deci și el nevoie în egală măsură de o întemeiere; în felul acesta se merge

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 3, § 7; Diog. Laertios, IX, §§ 69—70.
** Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, I, c. 15, §§ 169—177.

la infinit" (t r o p u l a l d o i l e a). Tot aşa se întîmplă şi cînd criteriu trebuie să fie ceea ce este gîndit. „Dacă însă cel ce judecă perceputul trebuie să fie gînditul", adică dacă însinele trebuie să rezide în gîndit, „acesta are nevoie şi el de alt ceva pentru întemeierea sa, deoarece el însuşi este ceva referitor la care nu există acord". Prin urmare, gînditul trebuie şi el întemeiat. „Dar ceea ce întemeiază este tot un ce gîndit şi [572] are nevoie iarăşi de întemeiere"; astfel, şi aici se merge la infinit", potrivit tropului al doilea. — În fapt, ceea ce se numeşte o teză — şi filozofia e socotită ca avînd o teză supremă, un adevăr exprimat direct, un « în-sine »: absolutul este acesta, — are nevoie în sine şi pentru sine de mijlocire (ea este nemijlocită), adică de un temei; deoarece ea este ceva determinat, care are în faţa sa o altă teză: însinele este fiinţa, sau e gîndirea. Însă, o altă teză, care ar fi temeiul celei dintîi, are, la rîndul ei, aceeaşi alcătuire. Ca propoziţie, ea este legătură între două momente care se deosebesc unul de altul; legătura acestor două momente diferite trebuie mijlocită. — Avem aici relaţia dintre cauză şi efect. De la efect se merge la cauză; însă nici aceasta nu este ceva originar, este ea însăşi un efect; astfel se merge din nou la infinit. Cînd alunecăm însă în progresul la infinit, nu avem întemeiere; căci ceea ce acceptăm drept cauză, este tot numai efect. În felul acesta mergem doar mereu mai departe, şi aceasta înseamnă că nu este stabilită o poziţie ultimă; ci se merge la infinit, adică în felul acesta nu este stabilită nici o cauză, nu este înfăptuită nici o întemeiere. — Falsa opinie potrivit căreia această înaintare la infinit ar fi o categorie veritabilă o întîlnim şi la Kant şi la Fichte; însă prin această înaintare nu este stabilită nici o poziţie cu adevărat ultimă, sau, ceea ce e totuna, primă. Progresul la infinit intelectul şi-l reprezintă ca pe ceva sublim. Însă contradicţia stă în faptul că vorbim de o cauză şi se vădeşte că aceasta este numai un efect. Ajungem numai pînă la contradicţie şi la repetarea neîncetată a ei, nu însă la rezolvarea contradicţiei, şi astfel la adevăratul *prius*. În consecinţă, este o părere greşită aceea care socoteşte acest mers la infinit drept ceva adevărat.

γ) Mersul la infinit întrerupt în întemeierea prin ceea ce este contrar. Însă dacă acest progres la infinit (adică faptul de a nu ajunge la nici un temei) n-ar fi satisfăcător — ceea ce [573] au văzut şi scepticii — şi ar trebui să fie întrerupt, acest lucru poate fi realizat în felul următor: „fiinţa sau perceputul

să-şi aibă întemeierea în gîndire" şi totodată opoziţia dintre gîndire şi senzaţie să fie astfel concepută, încît, invers, „pentru întemeierea gînditului să trebuiască să se recurgă la sensibil sau perceput"; nu rămîne pentru întemeierea gîndului (dacă nu vrem să mergem la infinit) decît sensibilul. În felul acesta fiecare ar fi întemeiat şi nu s-ar merge la infinit; ceea ce întemeiază ar fi şi întemeiatul, s-ar merge numai de la unul la celălalt. Unul e în chipul acesta ceea-ce-este-în-sine (*Eins ist so das Ansich*). „Astfel, acest procedeu aparţine t r o p u l u i r e c i p r o c i t ă ţ i i". Însă şi aici avem tot atît de puţin o adevărată întemeiere; fiecare există numai prin celălalt, — nici unul nu este, propriu-zis, afirmat în sine şi pentru sine, ci numai în-sine p e n t r u celălalt. Ceea ce se suprimă pe sine.

δ) „Cînd acest lucru este însă evitat printr-o axiomă nedemonstrată, care", ca un în-sine, „este admisă drept ceva prim şi drept temei absolut, atunci argumentarea cade în tropul p r e s u p o z i ţ i e i, — a l p a t r u l e a t r o p", amintit deja mai sus. „Dacă este valabilă o astfel de admitere, este tot atît de valabilă admiterea contrariului". — Astfel, idealismul afirmă în chip absolut că absolutul este eu; împotriva acestei afirmaţii se afirmă cu acelaşi drept că absolutul este fiinţa. Cel dintîi, în certitudinea nemijlocită de sine însuşi, spune: eu îmi sînt mie absolut; cel din urmă, de asemenea sigur de sine însuşi, spune: pentru mine e absolut sigur că există lucruri. Idealismul nu şi-a dovedit afirmaţia, nu a suprimat pe cel din urmă nesuprimat, rămîne alături de el, afirmă pornind de la principiul său; însă atunci totul se reduce la faptul că eul fiind absolut, non-eul nu poate fi, a ş a d a r,
574 absolut. Şi invers: deoarece lucrul este absolut, eul nu este absolut. — „Dacă este deci permis să luăm ca presupoziţie ceva în mod nemijlocit şi fără a-l dovedi: atunci este absurd să mai presupunem alt ceva cu scopul de a dovedi lucrul pentru care am făcut presupoziţia; nu este nevoie decît să afirmăm ca fiinţînd în sine lucrul despre care e vorba. Însă este absurd să facem această afirmaţie, deci şi cealaltă". — Aşa se procedează şi în ştiinţele finite. Însă cînd cineva îşi arogă dreptul, ca acest dogmatism, să presupună în felul acesta ceva, atunci oricine are dreptul să presupună şi el ceva. Cu aceasta îşi face apariţia moderna revelaţie nemijlocită a subiectului. Fiecare nu face altceva decît asigură că, de exemplu, conştiinţa lui îi spune că există Dumnezeu; dar atunci oricare are dreptul

să susțină că conștiința lui îi spune că Dumnezeu nu există. Cu această cunoaștere nemijlocită nu s-a ajuns de loc departe în epoca modernă, — poate nu mai departe decît au ajuns anticii.

ε) „A p o i, tot ce este perceput este î n r e l a ț i e cu alt ceva, cu cel ce percepe"; conceptul perceputului este tocmai acela de a fi pentru un altul. „Tot astfel, ceea ce e gîndit; acesta este obiect general al gîndirii, are și el forma de a fi ceva pentru un altul".

Rezumînd, în linii generale, ceea ce este determinat, fie că e ceva ce este, fie că e ceva gîndit, e: α) în mod esențial, ca ce determinat, negativ al unui alt ceva, adică este raportat la alt ceva, este pentru alt ceva, — r a p o r t; în aceasta se rezumă, propriu-vorbind, totul. β) Această raportare la un alt ceva, afirmat ca generalitate a determinatului, face deci din el temei al acestuia; dar acest temei este astfel opus întemeiatului, — este el însuși ceva determinat, își are realitatea numai în întemeiat (în ceea-ce-este), în opoziție cu generalul. Prin urmare, acest general, considerat și el ca ceva determinat, este condiționat, întocmai ca precedentul, — și așa mai departe, l a i n f i n i t. γ) Ca determinat, așa încît un altul este pentru el, determinatul își are realitatea în acest altul; există, ca în 575
conștiință, alt ceva pentru el. Ca el să fie, trebuie tocmai să fie acest alt ceva — iar acest obiect este pentru alt ceva; ei se condiționează reciproc, sînt mijlociți unul prin celălalt, dar nici unul nu este în sine. Acest temei își are realitatea în ceea-ce-este, iar acesta își are realitatea în ceea ce e general: r e c i p r o c i t a t e; opuși în sine, ei dau această întemeiere reciprocă. δ) Ceea ce este în sine este tocmai ceva ce nu e mijlocit prin alt ceva, este nemijlocitul, el este fiindcă este, așadar e un ce p r e s u p u s. Acesta este un temei din care trebuie să rezulte alt ceva: — frecventă reprezentare falsă, ca și cînd cunoașterea ar fi de așa natură, încît totul ar fi dedus dintr-un principiu. Principiul însă, ceea ce e prim, este el însuși ceva determinat, ca principiu; ceea ce este dedus dintr-însul e alt ceva decît el, i se opune. Se socotește că, fiind general, principiul conține în el ceea ce e dedus din el. Fără îndoială. Numai că, în același timp, modul lui determinat de a fi este tocmai acela de a fi general; iar acest ce dedus, particular, este la rîndul său un alt mod de a fi decît generalul. ε) Acum, dacă a c e s t ce determinat este luat astfel ca presupus, poate fi admis tot astfel și a l t u l.

Aceşti tropi ai scepticilor s e r e f e r ă, de fapt, la ceea ce se numeşte f i l o z o f i e d o g m a t i c ă, (filozofia dogmatică este nevoită prin însăşi natura ei să se zbată în cuprinsul formelor acestor tropi); ea e numită dogmatică nu în înţelesul că ar avea un conţinut pozitiv, ci în sensul că se afirmă ceva determinat ca fiind absolutul. Conceptul de « filozofie dogmatică » înseamnă, în general, la sceptici faptul că se afirmă ceva, se pune ceva ca fiind ceea-ce-este-în-sine; — o filozofie care afirmă, contrar idealismului, o fiinţă ca fiind absolutul. Aceasta este însă o greşeală de înţelegere sau o înţelegere formală, ca şi aceea de a crede că orice filozofie care nu e scepticism este dogmatism. Dogmatismul despre care vorbesc scepticii, acela care afirmă ceva, este, de fapt, numai un dogmatism care afirmă drept adevăr ceva determinat, de
576 exemplu eul sau fiinţa, gîndul sau senzorialul. Însă filozofia, filozofia speculativă, afirmă şi ea, desigur, dar nu afirmă un astfel de ce determinat, sau ea nu exprimă adevărul ei în forma unei propoziţii, ea nu are un principiu; sau, fiindcă acestui adevăr i se poate da şi forma unei propoziţii, ideii nu-i este esenţial ceea ce aparţine propoziţiei ca atare, şi conţinutul este de aşa natură, încît el însuşi suprimă această fiinţă, acest nemijlocit (ca la academici). Dogmatismul opus idealismului; şi cu această trăncăneală s-a făcut mult abuz şi s-a dat dovadă de neînţelegere. Criticismul, care în general nu cunoaşte nimic în sine, nimic absolut, consideră ca dogmatism orice cunoaştere despre ceea-ce-este-în-sine ca atare, în timp ce acest criticism este el însuşi dogmatismul cel mai rău, întrucît afirmă că eul, unitatea conştiinţei de sine, opusă fiinţei, este în-sine-şi-pentru-sine, iar în exterior, tot aşa, e ceea-ce-este-în-sine (*das Ansich*), încît fiinţa şi conştiinţa nu se pot nicidecum uni. Idealismul a considerat şi el drept dogmatism faptul că, de exemplu la Platon şi la Spinoza, absolutul a fost formulat ca unitate a conştiinţei de sine cu fiinţa şi nu ca opoziţie a conştiinţei de sine faţă de fiinţă.

Împotriva tuturor acestor filozofii dogmatice, a unui astfel de criticism şi de idealism, tropii scepticilor posedă forţa negativă de a demonstra că ceea ce afirmă ele ca fiind în-sine nu este în sine; deoarece un astfel de în-sine este ceva

determinat şi nu poate rezista negativității, suprimării sale. Îi face onoare scepticismului faptul de a fi devenit atît de conştient de negativ şi de a fi gîndit în mod atît de precis formele negativului. Scepticismul nu procedează ridicînd, cum se spune, o obiecție oarecare, arătînd o posibilitate de a gîndi lucrul, de a-l reprezenta şi în alt fel, o remarcă ce întîmplător este împotriva cunoaşterii afirmate. Procedarea scepticismului nu este acțiune empirică, ci ea conține determinări ştiințifice. Tropii scepticilor sînt îndreptați spre concept, spre însăşi esența determinației, şi sînt, față de determinat, exhaus- 577
tivi. În aceste momente el vrea să se afirme, — grandoare închipuită a individului său. Aceşti tropi dovedesc înalta conştiință a scepticilor în conducerea argumentării, — conştiință superioară celei pe care o găsim în logica obişnuită, în logica stoicilor şi în canonica lui Epicur. Aceşti tropi sînt opoziții necesare în care cade intelectul. În aceşti tropi sînt cuprinse neajunsurile oricărei metafizici a intelectului. Progresul la infinit, şi presupoziția (cunoaşterea nemijlocită) mai ales, sînt practicate adesea şi astăzi. Aceşti tropi lovesc în filozofia dogmatică, filozofie care are maniera de a formula un principiu unic, într-o propoziție determinată, ca ceva determinat. Un astfel de principiu este totdeauna condiționat; şi astfel el posedă în el dialectică, distrugere a sa însuşi. Tropii aceştia sînt o armă eficientă împotriva filozofiei intelectului. Scepticii şi-au îndreptat tropii lor pe de o parte contra conştiinței obişnuite, pe de altă parte, ei i-au îndreptat, cu mare pătrundere, împotriva unor principii ale reflexiei filozofice.

Acesta este deci scepticismul în general, conştiința sceptică. Procedarea de a arăta că în tot ceea ce este acceptat nemijlocit nu există nimic ferm, nimic în sine şi pentru sine, e de cea mai mare importanță. Şi scepticii au examinat în felul acesta toate determinațiile particulare ale diferitelor ştiințe, arătînd că ele nu sînt nicidecum ceva ferm. Nu ține de obiectul nostru să înfățişăm mai de aproape felul în care au făcut ei această aplicare la diversele ştiințe. În privința aceasta, scepticii au dat dovadă de o conştiință dialectică extrem de dezvoltată. Descoperirea acestor determinații ale negativului sau ale opoziției pretutindeni, în orice material

concret, în tot ce este gîndit, cere o forţă clară a abstracţiei, forţa de a găsi în ce constă modul determinat de a fi al cutărui ce determinat. Există două momente formale în această disciplină intelectuală sceptică : α) Este puterea conştiinţei de a se
578 distanţa de sine însăşi şi de a face obiect al său din totalitatea prezentă, incluzîndu-se pe sine, adică operaţia ei. β) Exprimăm o propoziţie, sîntem ocupaţi cu conţinutul ei, acesta este gîndit în conştiinţa noastră într-un mod oarecare. Despre aceasta o conştiinţă nedezvoltată nu ştie de obicei nimic ; ea nu ştie ce mai există în afara conţinutului, nu ştie de forma în care există el. De exemplu, judecata în general „acest lucru este Unu" se ocupă numai cu unul şi cu lucrul, — şi nu cu faptul că ea raportă aici ceva, un lucru determinat, la unu. Însă această raportare este esenţialul şi e forma a ceea ce e determinat ; forma prin care această casă, singularul, se afirmă una cu generalul, care e diferit de ea. Logicul acesta, adică tocmai esenţialul, este ceea ce aduce la conştiinţă scepticismul, şi de care el se agaţă : ceea ce este presupus, de exemplu, numărul unu, fundament al aritmeticii. Scepticismul nu poartă discuţii cît priveşte obiectul, dacă acesta este aşa ori aşa, ci el prinde esenţa a ceea ce este exprimat, atacă întreg acest principiu al afirmării ; — nu e vorba de a reda lucrul, de a arăta dacă lucrul este aşa sau aşa, ci de a vedea dacă lucrul însuşi este ceva. Astfel, de exemplu, cu privire la Dumnezeu, dacă el posedă cutare ori cutare însuşiri *, scepticii sesizează ce este mai adînc, acest ce pe care ni-l reprezentăm, acest ce care se află la temelia lucrurilor, şi se întreabă dacă el este real. Tot astfel, în ce priveşte cunoaşterea — noi cunoaştem, dar nu lucrurile în sine, eul este certitudine absolută, adevăr, — scepticii se întreabă dacă această cunoaştere este ceva — În felul acesta se pătrunde în esenţă.

Sextus ia în discuţie diferitele ştiinţe în chip concret, cu multă forţă de abstracţie. Astfel, de exemplu, el opune între ele determinaţiile geometriei, şi anume nu în mod exte-

---

* Sext. Empir., *Pyrrh. hyp.*, III, c. 1, § 4 : ἐπεὶ οὐκ ἴσμεν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ μαθεῖν τε καὶ ἐννοῆσαι δυνησόμεθα. De exemplu în cărţile anterioare (II, c. 4 şi urm.) ἀλήθεια, criteriul ἀληθείας [adevărului] stabilit pentru raţiune.

rior, ci în sine. El atacă în matematică faptul că spunem : 579
există punct, spațiu, linie, suprafață, unu etc. Sextus examinează toate determinațiile științelor și descoperă în ele pe « altul » lor (*das Andere ihrer*). Astfel, de exemplu, punctul și spațiul noi le considerăm în chip naiv ca valabile. Punctul este un spațiu și ceva simplu în spațiu, el nu are dimensiuni ; neavînd dimensiuni, punctul nu este în spațiu. Întrucît unul este spațial, îl numim punct ; dar, pentru ca aceasta să aibă un sens, punctul trebuie să fie spațial și, ca ceva spațial, să aibă dimensiuni ; — dar atunci el nu mai este punct. El este negația spațiului, întrucît e limita spațiului, ca atare el atinge spațiul ; prin urmare, această negație participă la spațiu, este ea însăși spațială, — ea este astfel un nimic în sine, este însă prin aceasta și un ce dialectic în sine.

În consecință, scepticismul a tratat, propriu-vorbind, și idei speculative și a arătat importanța acestora ; dezvelirea contradicției în ceea ce e finit este un punct esențial al metodei filozofice speculative. În felul acesta scepticismul își găsește, desigur, aplicare împotriva finitului. Însă, pe cît de mare este forța pe care o au aceste momente ale dialecticii lui negative contra conștiinței cu adevărat dogmatice a intelectului, p e a t î t d e n e p u t i n c i o s este scepticismul î m p o t r i v a s p e c u l a t i v u l u i. Deoarece, cît privește însăși ideea speculativă, ea, tocmai, nu este ceva determinat, nu are unilateralitatea care există în propoziție, nu este finită ; ci ea posedă în ea însăși negativul absolut, are în sine opoziția. Ideea este în sine circulară, conține în ea acest ce determinat și contrariul lui, această idealitate, în ea însăși. Întrucît însăși această idee este la rîndul ei determinată spre exterior, ea rămîne deschisă puterii negativului ; dar tocmai aceasta este natura și realitatea ei : de a se mișca îndată ea însăși și a se pune din nou, ca idee determinată, în unitate cu determinatul contrar, organizîndu-se astfel într-un întreg al cărui punct de plecare coincide iarăși cu rezultatul final, formînd una cu el. Acest lucru nu mai este nevoie să-l facă 580
scepticismul. În ceea ce e speculativ este deja cuprins celălalt însuși. Aceasta este alt fel de identitate decît aceea a intelectului. Obiectul este concret în sine, își este opus sieși. Totodată

avem însă şi rezolvarea acestei opoziţii însăşi. Astfel speculativul nu poate fi exprimat ca propoziţie.

Or, scepticismul a atacat şi acest speculativ veritabil. Însă asupra speculativului ca idee scepticismul nu poate avea nici o priză ; împotriva adevăratului infinit atacurile scepticismului sînt neputincioase ; aici el nu poate ajunge decît dacă speculativului însuşi i-a adăugat ceva. Raţionalul, o dată cunoscut, săvîrşeşte el însuşi împotriva determinatului ceea ce doreşte să facă scepticismul. Întrucît tropii scepticilor au puterea de a dovedi că fiinţa determinată sau ceea ce e gîndit este ceva finit, deci nu e ceva ce este-în-sine-şi-pentru-sine, nu e ceva adevărat, — dar întrucît împotriva ideilor speculative ei sînt fără efect, deoarece acestea posedă în ele însele dialecticul şi suprimarea finitului : de aceea modul de a proceda al scepticismului împotriva raţionalului constă în a face din acesta ceva determinat, mai întîi introducînd totdeauna în cuprinsul lui o determinaţie de gîndire sau un concept de relaţie, o determinaţie finită, la care se referă, dar care nu există absolut de loc în infinit, şi argumentînd apoi împotriva acestuia ; — adică, scepticismul concepe speculativul în chip fals, şi în acest fel îl respinge. Cu alte cuvinte, el dă infinitului mai întîi rîie, pentru a-l putea apoi scărpina. În această privinţă, cu deosebire demn de remarcat este scepticismul timpurilor moderne, pe care cel antic nu-l egalează cît priveşte primitivitatea înţelegerii şi grosolănia născocirilor. Astfel speculativul este azi şi el transformat în ceva grosolan. Se pot păstra cuvintele, şi totuşi lucrurile sînt întoarse pe dos, întrucît s-a luat pentru speculativ identitatea determinatului.

Ceea ce pare mai naiv este faptul că se caută care e principiul unei filozofii speculative ; se pare că prin aceasta s-a exprimat esenţa acesteia, neatribuindu-i-se nimic în mod fictiv,
581 neschimbîndu-i-se întru nimic conţinutul. (Ştiinţelor nespeculative le este proprie reprezentarea după care : principiul este sau presupoziţie, deci nedovedită ; sau pretinde dovadă, care conţine ea temeiul.) Se cere însă dovedirea acestui principiu ; dar dovada presupune deja ea însăşi altceva, de exemplu regulile logice ale argumentării. Aceste reguli logice sînt însă ele înseşi propoziţii care ar trebui să fie dovedite ; aşa se merge

mai departe, la infinit ; — ori [acel principiu] este o presupoziție absolută, căreia i se poate opune alta. Numai că tocmai aceste forme : a propoziției, a unei dovezi care urmează etc., nu sînt, sub această înfățișare, proprii speculativului : adică aici propoziția și, separată de ea, dovada ; — ci dovada cade, la speculativ, înăuntrul propoziției. Conceptul este această automișcare, nu e, ca într-o propoziție, dorință de repaus ; nu este nici de așa natură încît dovada să aducă un temei nou, un concept intermediar, să fie o altă mișcare, ci el este mișcare în el însuși.

(Acest scepticism aparține decadenței filozofiei și a lumii. Sextus * distinge trei filozofii. Cu Platon nu știe ce să facă.)

Astfel, de exemplu, Sextus Empiricus ** ajunge și la ideea speculativă despre *intellectus*, aceea că intelectul se cunoaște pe sine însuși, ca gîndire ce se gîndește pe sine însăși, că gîndirea este gîndirea gîndirii, gîndirea absolută, „sau că rațiunea se înțelege pe sine însăși" și este, în libertatea sa, la sine însăși. Acest lucru l-am văzut la Aristotel. Pentru a combate această idee, Sextus argumentează în chipul următor : „Rațiunea care înțelege este s a u întregul, s a u este numai o parte". (Despre acest raport nu e de loc vorba aici. Potrivit cunoașterii speculative, există în afara lui s a u — s a u o a treia poziție ; este cea exprimată prin : a t î t u n a c î t ș i a l t a ș i n i c i u n a, n i c i a l t a). „Dacă rațiunea, ca înțelegătoare, este întregul" (întreaga rațiune), „nu mai rămîne nimic pentru ceea ce este înțeles" pentru obiect, pentru conținut. „Dacă însă rațiunea înțelegătoare" subiectivă „este numai o parte care" nu înțelege altă parte (deci nu este înțeles altceva), ci „se înțelege pe sine însăși, atunci această parte, ca înțelegătoare, este la rîndul ei sau întregul" (întregul luat sub alt raport), — și astfel apare iarăși, aceeași argumentare, — „nu rămîne nimic pentru ceea

582

---

* *Pyrrh. hyp.*, I, c. 1, §§ 1—4 : Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα, ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν, ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. — Οἱ μὲν (primii) Δογματικοί· οἱ περὶ Ἀριστοτέλην, καὶ Ἐπίκουρον, καὶ τοὺς Στωϊκούς, καὶ ἄλλοι τινές. Ὡς δὲ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων ἄπεφήναντο, οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην, καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί. Ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί. Ὅθεν . . . φιλοσοφίαι τρεῖς.

** *Adv. math.*, VII, §§ 310—312.

ce e înțeles" etc. „Sau, dacă ceea ce înțelege ar fi o parte, aşa încît înțelesul este cealaltă parte, ceea ce înțelege nu s-ar înțelege pe sine însuşi", gîndirea nu s-ar gîndi pe sine însăşi, ci ar gîndi cealaltă parte ; cele două părți sînt diferite una de alta. — Reiese însă din acestea că : α) scepticismul nu face în această argumentare decît să introducă în raportul în care gîndirea se gîndeşte pe sine însăşi, raportul dintre întreg şi parte (categorie atît de plată), potrivit determinării obişnuite a intelectului, raport care nu se găseşte în ideea speculativă, cu toate că deja în lucrurile finite întregul este format din toate părțile, iar aceste părți constituie întregul, părți şi întreg fiind deci identice. Însă întreg şi parte nu sînt un raport al rațiunii cu sine însăşi ; acest raport de întreg la parte este prea secundar, cu totul nepotrivit pentru a fi introdus în ideea speculativă. β) Mai reiese apoi că scepticismul ia nemijlocit acest raport drept ceva veritabil, ca în reprezentarea obişnuită, lipsită de valoare (reflexia se află astfel într-un astfel de raport, ea nu vede nimic rău în el) : un întreg ; deci în afara lui nu mai rămîne nimic. Dar întregului îi este propriu tocmai faptul de a-şi fi sieşi opus ;
583 întîi, ca întreg, este deplin acelaşi ca şi părțile, — care sînt acelaşi lucru ca şi întregul ; ele constituie laolaltă întregul. Cum este un întreg şi toate părțile lui, aceasta, luat în sensul său just, speculativ, constituie tocmai autoînțelegerea rațiunii. Însă, aşa cum spune Sextus, nu există nimic în afara întregului ? Ba da, există însuşi întregul, ca multiplicitate a părților sale. Se presupune că ambele [întregul şi părțile sale] rămîn față în față, ca diferite ; în speculativ ambele sînt altele ; însă totodată ele nu sînt altele, « altul » este de natură ideală. Prin urmare, argumentarea se bazează pe faptul că mai întîi este introdusă în idee o determinație străină, şi apoi se argumentează contra ideii, după ce a fost astfel alterată. Raportul dintre întreg şi parte nu aparține acesteia ; se introduce în idee o determinație, pentru a o izola în mod unilateral, potrivit acesteia, fără să se adauge celălalt moment al determinării ei. Tot aşa se întîmplă cînd spunem : obiectivitatea şi subiectivitatea sînt diferite una de alta, deci nu se poate exprima unitatea lor. Ne legăm, se spune, de cuvinte ; însă, astfel, determinarea este unilaterală : trebuie adăugat şi celălalt moment, anume că această deosebire nu este ceea ce e valabil, ci ea trebuie suprimată.

Acestea spuse, am vorbit îndeajuns despre esența științifică a scepticismului. Cu aceasta am terminat partea a doua a filozofiei elene. Schulze ignorează total această poziție a scepticismului. Schulze face deosebire între scepticismul său și cel antic. Adevărata deosebire este că Schulze nu cunoaște altceva decît α) dogmatism și β) scepticism, nu cunoaște a treia filozofie.

Poziția generală a conștiinței de sine, în această a doua perioadă, este comună tuturor acestor filozofii : este străduința de a dobîndi libertatea conștiinței de sine prin gîndire. Vedem că în scepticism rațiunea a ajuns pînă la punctul în care pentru conștiința de sine dispare tot ce este obiectivitate, fie a ființei, fie a generalului. Abisul conștiinței 584
de sine a gîndirii pure a înghițit totul, curățind complet terenul gîndirii, aceasta nu a sesizat doar gîndirea și, în afara ei, un univers plin ; ci, exprimat în mod pozitiv, rezultatul a fost că conștiința de sine își este ei înseși esența. Obiectivitatea exterioară nu este ca un ce ființînd obiectiv în fața conștiinței, și nici ca un ce gîndit drept general, ci ea este: conștiință individuală, iar conștiința individuală este generală. Dacă pentru noi conștiința aceasta este obiect,—pentru conștiință faptul acesta nu este obiectul ei, ci de aceea ea posedă mod obiectiv. Scepticismul nu scoate nici un rezultat, adică nu-și exprimă negația ca pe ceva pozitiv. Dar pozitivul nu este altceva decît ceea ce e simplu ; adică, dacă scepticismul ținteşte spre dispariția oricărui general, starea lui, ataraxia, este, de fapt, ea însăși acest general, acest ce simplu, egal-cu-sine-însuși,—însă o generalitate sau ființă care este generalitate a conștiinței de sine individuale. Dar conștiința de sine sceptică este acea conștiință divizată care, pe de o parte, este mișcarea, punerea în confuzie a conținutului său ; ea este tocmai acea mișcare de a-și nimici totul, în care conștiinței îi e total indiferent ce i se întîmplă, cu totul accidental ceea ce i se oferă. Ea acționează pe baza unor legi care nu trec pentru ea drept adevărate ; ea are o existență complet empirică. Pe de altă parte, gîndirea ei simplă este ataraxia devenirii una cu sine însăși (*des Sichselbstgleichwerdens*) ; însă realitatea ei este accidentalitate completă, confuzie,—unitatea ei cu sine însăși e ceva cu totul gol, iar conținut real care să o umple poate fi oricare. Este, de fapt, contradicția care se suprimă complet pe ea însăși — simplitate și pură confuzie.

Ajuns să se adîncească în sine însuşi, spiritul se sesizează pe sine ca ceea ce gîndeşte, ca realitate supremă, ca infinit.
585 Aceasta este conştiinţa infinităţii spiritului în sine. Înflorirea acestor filozofii a avut loc în lumea romană, cînd din această lume exterioară, moartă, din abstracţia principiului roman (din cel republican şi din despotismul împăraţilor) spiritul s-a refugiat în sine, — dintr-o existenţă concretă care nu-i putea da nici o satisfacţie, în intelectualitate. Aceasta este n e f e r i c i r e desăvîrşită, stare de sciziune în sine a l u m i i . Spiritul nu putea găsi împăcare decît în sine. Această singurătate a spiritului în sine este totodată şi filozofare. Gîndirea este abstractă la sine, ca înţepenire moartă, şi e pasivă spre exterior ; dar tot astfel ea se mişcă în sine, ia în seamă toate deosebirile. Eudemonia este căutată numai lăuntric ; aceasta este poziţia unei gîndiri dezvoltate. Individul se îngrijeşte deci de sine, îşi caută în sine mulţumirea. La aceasta se reduce tot scopul lumii ; binele poate fi realizat numai ca acţiune individuală, în fiecare caz individual. În realitatea exterioară nu este găsită o lume raţională. Printre împăraţii romani au existat bărbaţi vestiţi, mai ales stoici, astfel Antonin şi alţii ; desăvîrşirea aceasta ei au văzut-o însă ca satisfacere a individului dintr-înşii ; — ei n-au ajuns la gîndul de a conferi realităţii raţionalitate prin instituţii, legi, constituţii.

P r o x i m a t r e a p t ă pe care o atinge conştiinţa de sine constă în faptul că ea devine conştientă de ceea ce ea a devenit, adică esenţa sa devine obiect pentru ea. Conştiinţa de sine îşi este pentru sine esenţa simplă ; nu mai există pentru ea altă esenţialitate decît aceasta, care constă în conştiinţa ei de sine. Această esenţialitate, în scepticism, încă nu este obiect pentru conştiinţă, ci obiectul ei este pentru ea numai punere în confuzie. Fiind conştiinţă, ceva este pentru ea ; în această opoziţie, pentru conştiinţa sceptică este numai conţinutul care dispare, acest conţinut în dispariţie strîns laolaltă, în persistenţa lui simplă. Însă adevărul acestuia este prăbuşirea lui laolaltă în conştiinţa de sine şi devenirea conştiinţei-de-
586 sine obiect al ei însăşi (*das Sichzumgegenstandwerden*), aşa încît, deşi esenţa are, fără îndoială, forma unui ce general care este (*die Form eines seienden... Allgemeinen*) sau e gîndit, totuşi, în acesta, conştiinţa de sine nu îşi este ei însăşi ceva străin, cum este ea în scepticism. Totodată α) ea nu îşi este, pentru sine, simplul nemijlocit care este. ceva complet altul, ca atunci

cînd eventual spunem : sufletul este simplu, înțelegînd prin suflet simplul, ca nemijlocit care e s t e (*das seiende unmittelbare Einfache*) ; ci sufletul este negativul simplu, care se reîntoarce în sine din mișcare, din alteritatea lui, — este generalul. β) Această putere „eu sînt la mine însumi" și acest general posedă pentru sine de asemenea semnificația ființei, care posedă esență obiectivă : o permanență pentru sine, nu este dispariție ca la sceptici ; însă rațiunea știe că, în acest general, ea nu se găsește și nu se are decît pe sine. Interioritatea spiritului la sine însuși și-a clădit în sine o lume ideală, a pus bazele l u m i i i n t e l i g i b i l e (*Intellektual-Welt*), ale unei împărății a lui Dumnezeu, — coborîre la realitate, unitate cu ea ; aceasta este poziția f i l o z o f i e i a l e x a n d r i n e.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Dritter Band.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich, nicht abhalten zu lassen, die Metaphysik, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Kant.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.

Verlag von Duncker und Humblot.

Perioada a III-a

NEOPLATONICII

Scepticismul este nimicire a principiilor determinate. 3 În cuprinsul stoicismului şi al epicurismului am văzut principiile determinate concepute în generalitatea lor; o unică opoziție este izvorul, principiul tuturor opozițiilor. Scepticismul este neantul acestor opoziții suprimate ca absolute; astfel, scepticismul este unitatea în care ele se află ca determinații de natură ideală. Ideea trebuie să devină acum conştientă ca idee concretă în sine.

Această a treia poziție este, ca a treia, rezultatul a tot ceea ce a precedat. Cu această a treia poziție, care este concretul, începe o cu totul altă epocă. Un domeniu cu totul altul se prezintă: înlăturarea criteriului, a cunoşterii subiective în general, respingerea principiilor finite; căci către acestea se îndreaptă interesul criteriului. Această a treia poziție este forma filozofiei care are cea mai strînsă legătură cu creştinismul, cu această revoluție care a avut loc în lume. Ultima treaptă la care ajunsesem a fost reîntoarcerea în sine a conştiinței de sine, a fost acea infinită subiectivitate fără obiectivitate care este scepticismul, această comportare pur negativă față de orice existență exterioară şi de orice cunoaştere, față de tot ce e determinat, ferm, valabil, adevărat. Această reîntoarcere în conştiința subiectivă este o împăcare în sine însuşi, însă împăcare prin renunțare la tot ceea ce este determinat, prin 4 refugiul în pura şi infinita abstracție în sine. Această abandonare a tot ce este obiectiv este ultima poziție; ea este sărăcie absolută cît priveşte orice conținut, golirea desăvîrşită de orice conținut care ar urma să fie ferm şi adevărat. Am atras atenția asupra faptului că sistemul stoic, ca şi cel epicurian,

au acelaşi rezultat şi aceeaşi ţintă; însă scepticismul a desăvîrşit această alienare a tot ceea ce este determinat şi a instituit astfel interiorizarea completă.

Filozofia ajunsese pe poziţia pe care conştiinţa de sine îşi dădea seama că, în gîndirea sa, ea este absolutul; însă filozofia abandonează acum poziţia subiectivă, finită, a gîndirii şi deosebirea acesteia de un obiect exterior (lipsit de valabilitate), gîndirea sesizează în sine însăşi diferenţa şi elaborează adevărul ca lume inteligibilă. Conştiinţa despre aceasta, conştiinţă care se exprimă în spiritul lumii, constituie acum obiectul filozofiei. Acest lucru s-a înfăptuit mai ales recurgîndu-se la concepte şi la expresii platonice, dar şi la concepte şi expresii aristotelice şi pitagoriciene.

Această idee care şi-a făcut apariţia în oameni schimbă acum dintr-o dată întreaga înfăţişare a lumii, distruge tot ce a fost pînă aici şi determină o renaştere a lumii. Ideea aceasta că esenţa sau fiinţa absolută nu este ceva străin pentru conştiinţa de sine, ideea că pentru conştiinţa de sine esenţa nu este decît ceea ce în conştiinţă îşi află nemijlocit conştiinţa de sine, acest principiu apare acum ca principiu universal al spiritului lumii, ca credinţă şi ştiinţă generală a tuturor oamenilor. Variatele forme şi întruchipări ale acestei cunoaşteri nu aparţin istoriei filozofiei, ci istoriei conştiinţei şi a culturii. Ca principiu universal de drept, acest principiu afirmă că insul omenesc, prin simplul fapt că există, e valabil ca fiinţă recunoscută de toţi, are valoare universală în sine şi pentru sine.

Cît priveşte împrejurările exterioare, politice, aceasta este forma pe care o îmbracă filozofia în lumea romană. Caracterul lumii romane a fost generalitatea abstractă care, ca putere politică, a fost acea stăpînire rece în care a fost suprimată orice individualitate particulară, orice spirit individual al popoarelor şi a fost nimicită orice frumuseţe. Constatăm lipsă de orice viaţă; cultura romană este ea însăşi o conştiinţă de sine lipsită de intimitate vie. Poezia ei nu este proprie, — e împrumutată; tot astfel şi filozofia. Este filozofie a intelectului; aşa este filozofia lui Cicero; puţini au fost filozofii care să-şi fi dat atît de puţin seama de natura situaţiei statului în care au trăit. Puterea romană este scepticismul real. În existenţa ei, lumea s-a divizat în două părţi, pe de o parte atomii, oamenii privaţi, iar pe de altă parte o legătură exterioară a lor. Şi această legătură numai exterioară este stăpînirea, puterea ca atare concentrată şi ea în unitatea unui subiect, în împărat. Este epo-

ca despotismului desăvîrşit, a decăderii vieţii populare, a oricărei vieţi exterioare; epoca retragerii în viaţa privată, în cercul intereselor şi al scopurilor private. Aşadar, este şi epoca elaborării dreptului privat, a dreptului care se referă la proprietatea persoanei particulare. Acest caracter al generalităţii abstracte, legat nemijlocit de fărîmiţarea proprie atomisticii, îl constatăm înfăptuit şi în domeniul gîndirii; cele două laturi îşi corespund integral una celeilalte.

De aici, de pe aceste poziţii, spiritul pleacă mai departe, face o ruptură în sine, iese iarăşi din subiectivitatea sa, îndreptîndu-se spre ceea ce e obiectiv, dar în acelaşi timp spre o obiectivitate intelectuală, spre o obiectivitate care se află în spirit şi întru adevăr, care nu există în forma exterioară a unor obiecte singulare, în forma unor datorii, în forma unei morale individuale, ci este obiectivitate absolută, născută însă, cum am spus, din spirit şi din adevărul adevărat. Sau, cu alte cuvinte, aceasta este reîntoarcerea la Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte relaţia, manifestarea, apariţia luî Dumnezeu pentru oameni, aşa cum este el în sine şi pentru sine în adevărul său, 6
aşa cum este el pentru spirit. Aceasta este trecerea, care constă în faptul că spiritul îşi restaurează sieşi obiectivul, că obiectivitatea gîndirii, care s-a conceput pe sine numai subiectiv, îşi devine sieşi obiectivă.

În lumea romană a devenit tot mai vie nevoia de a te retrage din prezentul rău în lumea spiritului şi de a căuta aici ceea ce nu mai exista în lumea exterioară. Cu deosebire în lumea greacă dispăruse bucuria vieţii spirituale şi se înstăpînise durerea de a te retrage, datorită acestei rupturi, în tine însuţi. Aceste filozofii sînt astfel momente nu numai ale dezvoltării raţiunii, ci şi ale dezvoltării omenirii în general; ele sînt forme în care se exprimă, prin intermediul gîndirii, întreaga stare a lumii. Lumea fără zei, lipsită de dreptate, imorală, alungă spiritul înapoi în sine. În Roma pătrund toate acele culte misterioase, dar liberarea autentică a spiritului şi-a făcut apariţia în creştinism, în el se întoarce spiritul la sine şi la esenţa sa.

Însă în alte forme a apărut aici disprețul faţă de natură, încît ea nu mai e nimic pentru sine, ci puterile ei sînt în serviciul omului, care, fiind mag, poate să o supună şi să o facă servitoarea dorinţelor lui. (Mai înainte erau date oracole, prin intermediul unor arbori sau al unor animale etc., în care nu se deosebea ştiinţa divină, ca ştiinţă a eternului, de accidental.)

Ține de aceasta credința în miracole, nu în sensul că zeii fac minuni, ci în sensul că oamenii, disprețuind necesitatea naturii, produc ceva ce vine în contradicție cu natura ca natură. Această lipsă de credință în natura prezentă merge mînă în mînă cu lipsa de credință în trecut (în istorie), adică în faptul că acesta a fost numai ceea ce a fost. Toată istoria romanilor, grecilor, evreilor, mitologia şi istoria reală a lor, chiar şi cuvintele singure şi literele dobîndesc o altă semnificație; ele sînt
7 ceva în sine, scindat, posedă o semnificație interioară, care este esența lor, şi o literă moartă, care e realitatea lor. Oamenii care trăiesc în mijlocul realității şi-au pierdut aici complet uzul vederii şi al auzului şi, în general, simțul realității şi al prezentului. Ceea ce este adevărat pe planul sensibilului nu mai are valabilitate pentru ei, ei mint într-una, deoarece sînt incapabili să prindă realul, care şi-a pierdut pentru spiritul lor orice semnificație. Alții părăsesc lumea fiindcă nu mai pot găsi nimic în ea şi nu găsesc realul decît în ei înşişi. Întocmai cum se adună toți zeii într-un panteon unic, tot astfel se prăbuşesc toate religiile într-una singură, toate felurile de reprezentare sînt absorbite de unul singur. Acesta este cel potrivit căruia conştiința de sine — un om real — este esența absolută. Ce este esența absolută îi este revelat acum omului: ea este un om, încă nu este omul sau conştiința de sine în genere.

Una dintre formele acestui principiu concret este deci infinitatea în sine a conştiinței-de-sine. Aceasta este forma spiritului în genere; spiritul are sens numai ca gîndire ce se determină în sine pe sine. Aceasta este pură identitate a gîndirii care se cunoaşte pe sine, se diferențiază în sine şi se determină pe sine în sensul acestei diferențe, dar în diferență ea rămîne unitate complet transparentă cu sine însăşi. Acesta este concretul. Prin faptul că acum absolutul este cunoscut în modul conştiinței de sine, încît determinațiile sînt dezvoltate în toate formele, avem o conştiință de sine reală. Locul acestei sfere nu este aici. Sfera aceasta este a religiei, care cunoaşte divinul într-un a c e s t om.

A şti că conştiința de sine este esența absolută sau că esența absolută este conştiință de sine, aceasta este acum spiritul lumii. El este această ştiință, dar nu are ştiință de această ştiință; el numai o contemplă, adică o ştie numai în chip nemijlocit, şi nu prin gîndire. El o ştie în mod nemijlocit, adică această esență este, pentru el, fără îndoială conştiință de sine absolută, însă în nemijlocirea ființării (*in seiender Unmit-*

telbarkeit), ea este un om individual. Acest om individual, care 8
a trăit într-un timp determinat şi într-un loc determinat, este pentru spiritul lumii acest spirit absolut, şi nu conceptul conştiinţei de sine ; adică conştiinţa de sine încă nu este recunoscută. Ca nemijlocire gîndită, ca nemijlocire a gîndirii, esenţa absolută este nemijlocit în conştiinţa de sine sau ca intuiţie interioară, — o intuiţie ca aceea a imaginilor pe care le avem prezente în spiritul nostru.

Cealaltă formă [sub care se înfăţişează principiul] constă în faptul că acest concret este sesizat în mod abstract ca gînd. Întrucît gîndul este abstract, îi lipseşte încă nota singularităţii care aparţine concretului. Spiritul, împlinit pe toate laturile, trebuie să aibă şi latura naturală ; latura aceasta lipseşte încă acestei forme a filozofiei. Aceasta constituie un progres pe care spiritul l-a realizat în conştiinţa de sine a sa ; acest progres nu este limitat numai la dezvoltarea filozofiei. El este şi salt al istoriei universale în mister, în ce este mai interior ; el trebuia să se producă cu necesitate şi în filozofie.

Această latură aparţine filozofiei ; ţine adică de filozofie felul în care esenţa absolută, ca spirit, a fost exprimată în gîndire, în concepte ; pe de altă parte însă, şi felul în care conştiinţa de sine există nemijlocit ca fiinţă absolută. Însă acea cunoaştere privitoare la esenţă ca spirit, în care aceasta nu este cunoscută, nu este înţeleasă conceptual, nu aparţine, propriu-zis, filozofiei, ci religiei, deoarece în religie esenţa se află în mod nemijlocit în intuiţie. În religia creştină fiinţa absolută este deci reprezentată, dar nu este înţeleasă conceptual (*begriffen*) ; în fapt, filozofia nu face altceva decît să înţeleagă conceptual această idee a creştinismului.

Spiritul absolut constă în aceea că el este esenţa [fiinţa] veşnică, egală cu sine însăşi, care devine, pentru sine, un altceva şi pe acest altceva îl recunoaşte ca fiind ea însăşi : el este imuabilul care este pentru sine imuabil, în felul că se reîntoarce constant din modul alterităţii sale (*aus seinem Anderssein*) în sine însuşi ; avem aici mişcarea sceptică a conştiinţei, dar astfel încît obiectivul ce dispare rămîne în acelaşi timp, adică 9
în rămînerea lui el are semnificaţia conştiinţei de sine. În religia creştină a fost pentru prima dată reprezentată această esenţă [fiinţă] spirituală, mai întîi în felul că fiinţa eternă îşi devine sieşi un altceva, creează lumea ; aceasta este pusă pur şi simplu ca un altceva. La aceasta se adaugă apoi, mai tîrziu, momentul că în el însuşi acest altceva nu este un alt-

ceva al ființei veşnice, ci ființa veşnică apare în însuşi acest altceva. Avem aici apoi, în al treilea rînd, identitatea acestui altceva cu ființa veşnică, spiritul, reîntoarcerea acestui altceva în ființa veşnică; şi reîntoarcerea lui nu numai considerat în punctul în care s-a manifestat aceasta, ci reîntoarcerea lui la altceva ca universal. Lumea se recunoaşte pe sine însăşi în această esență absolută care apare; şi, prin urmare, ea este aceea care s-a reîntors în esența absolută, iar spiritul este spirit universal.

Această idee a spiritului, cum am spus, a apărut creştinilor mai întîi doar în forma aceasta a reprezentării — Dumnezeu; iar acesta este esența [ființa] simplă a evreilor, situată în afara conştiinței de sine (Dumnezeu gîndeşte, dar nu gîndeşte gîndirea), dincolo de realitate, este modul de-a-fi-altfel (*das Anderssein*) al lumii intuite senzorial, momentul unității lumii cu esența. În fața lui se află deopotrivă insul uman şi spiritul, generalitatea acestei unități, pe de o parte ca o comunitate de credință care posedă această unitate numai în reprezentare, înfăptuirea, realitatea acestei unități, pe de altă parte stînd în speranța unui viitor.

Ideea considerată în gîndul pur, potrivit căreia Dumnezeu nu face cutare lucru, nu este subiect, ci este această mişcare, astfel încît totul se întîmplă nu în urma vreunei hotărîri, adică a unui decret accidental al lui Dumnezeu, căruia i-ar fi trecut prin minte să acționeze în felul acesta, ci această mişcare constituie esența lui, necesitatea eternă a lui în el însuşi, adică necesarul care nu este supus condițiilor devenirii temporale, care nu înfăptuieşte devenirea în chip exterior, ci constă în sine însuşi din aceste momente care apar — în felul acesta găsim exprimată ideea la filozofii evrei sau, mai precis, la evreii platonicieni.

Naşterea acestei reprezentări s-a produs în regiunea în care s-au ciocnit unul cu altul Apusul şi Răsăritul. Universalitatea liberă orientală şi precizia europeană constituie laolaltă gîndul. Şi la stoici există universalitate a gîndirii, ea se opune însă senzației, existenței concrete exterioare. Dar universalitatea orientală este cu totul liberă; gîndirea occidentală este principiu, al universalității însăşi, afirmat ca particular. Întrepătrunderea acestor principii este condiția apariției acestei poziții. Forma acestei filozofii a fost elaborată mai cu seamă în Alexandria, ea a fost însă elaborată ținîndu-se seama totodată de ceea ce a fost mai înainte. Am întîlnit deja în filozofia pitagoriciană diferența (*den Unterschied*), triada. La Platon

am avut Ideea simplă a spiritului: substanța simplă indivizibilă, natura Unului; substanța divizibilă, alteritatea (*das Anders-sein*); și al treilea moment, compus din amestecul acestora două, reîntoarcerea în unitate. Acesta este concretul, dar numai în momente simple, nu în felul cuprinzător că alteritatea este în general toată realitatea naturii și a conștiinței și că unitatea restabilită este — ca atare, conștiință de sine, nu doar un gînd, ci Dumnezeu viu. La Aristotel concretul este ἐνέργεια, ca gîndire care se gîndește pe sine însăși. Elaborarea acestui concret ca gînd are legătură cu dezvoltarea anterioară a gîndului, deoarece în această dezvoltare se găsesc începuturile în parte invizibile a ceea ce devine acum lucru principal. Această filozofie s-a numit neopitagoriciană și neoplatonică, ea, poate fi numită și neoaristotelică; ei au prelucrat tot atît de mult pe Aristotel ca și pe Platon, prețuindu-i foarte mult.

Mai cu seamă la stoici a fost vorba de această reîntoarcere în sine a conștiinței de sine, de faptul că prin gîndire, prin puritatea gîndirii, spiritul este în sine liber, independent, neatîrnat. În același timp am întîlnit la stoici obiectivitate: λόγος-ul, νοῦς, este ceea ce pătrunde întreaga lume, e fundamentul, substanțialul universului întreg; tot astfel am văzut în filozofiile anterioare că, potrivit lor, esența lumii este νοῦς. Dar deosebirea dintre această poziție și cea despre care este vorba acum trebuie înțeleasă mai precis. Am văzut, că Aristotel a cuprins și a redus la concept întreaga serie a lucrurilor vii și spirituale, că el a recunoscut conceptul drept adevărul acestora. La stoici, această unitate, acest element sistematic a fost scos în chipul cel mai determinat în evidență, pe cînd, Aristotel se îndreptase mai mult spre individual. Această unitate a gîndului a devenit în stoicism, în chip esențial, bază. Această bază, care este logosul, trebuie s-o înțelegem însă așa cum s-a determinat ea pe sine, adică în sensul că ea a fost numai substanțială; acel νοῦς, λόγος al stoicilor a reprezentat un panteism. Însă acesta trebuie deosebit de filozofie, de gîndul, de conștiința spiritului. Cînd determinăm universalul ca fiind ceea ce este adevărat, primul lucru care ne vine în minte este de a ne reprezenta aceasta în formă panteistă. Este începutul înălțării spiritului, totul în lume trăiește, totul este viață și idee; această formă substanțială a avut însă în stoicism această formă de unitate care este panteismul. Cînd conștiința de sine iese din sine, din infinitatea sa, din gîndirea sa de sine

11

însăşi, şi trece la ceea ce este determinat, la lucrurile particulare, la obligaţii şi la relaţii particulare, sau cînd gîndul care gîndeşte această substanţă universală, acest νοῦς, trece de aici la particular, gîndind cerul, stelele, omul etc., el cade nemijlocit din universal, în ceea ce e particular, adică nemijlocit în finit, deoarece toate acestea sînt forme finite. Însă concretul este universalul care se particularizează, şi care totuşi, în acest particular, în această limitare, rămîne infinit la el
12 însuşi. În panteism, dimpotrivă, avem o bază universală, o substanţă universală care se limitează, devine finită şi, deci, coboară. Ţine de modul emanaţiei faptul că, universalul particularizîndu-se, Dumnezeu creînd lumea, se devalorizează prin particular, îşi instituie o limită, devine finit; această limitare este fără reîntoarecere în sine însăşi. Acelaşi raport se găseşte şi în mitologia grecilor şi a romanilor : aici avem un Dumnezeu, un zeu concret şi nu o simplă abstracţie, — avem o întruchipare a zeului. Însă această determinare devine numai o limitare a lui Dumnezeu, care ajunge numai pînă la zeul frumos, pînă la opera de artă, dar frumosul însuşi rămîne formă finită, care nu a ajuns însă să corespundă ideii libere. Determinarea, particularizarea, realitatea obiectivităţii trebuie să fie însă de aşa natură, încît să fie adecvată universalului care este-în-sine-şi-pentru-sine; această adecvare le lipseşte figurilor zeilor, ca şi formelor care se numesc obligaţii morale şi celor care aparţin naturii.

Prin urmare, nevoia ce se simte acum este aceea ca ştiinţa, spiritul care s-a interiorizat în felul arătat, să se obiectiveze, să se reîntoarcă la ceea ce îi stă în faţă, pentru a împăca cu el lumea pe care a părăsit-o, obiectivitatea ei să constituie o lume diferită de spirit, dar adecvată lui. Aceeaşi poziţie concretă pe care o are poziţia lumii, o are şi poziţia filozofiei, poziţie a naşterii spiritului; deoarece abia acesta este spiritul, el nu este numai gîndire pură, ci gîndire care se obiectivează, se menţine pe sine în această obiectivare, îşi este sieşi adecvată, este într-însa la sine. Obiectivările anterioare ale gîndului sînt ieşire numai spre determinare, trecere numai în finitate, şi nu într-o lume obiectivă, care să fie adecvată însuşi acelui care-este-în-sine-şi-pentru-sine. Aceasta este poziţia generală : din pierderea lumii să-ţi creezi o lume care în exterioritatea ei
13 rămîne totodată şi lăuntrică, fiind astfel o lume împăcată; aceasta este lumea spiritualităţii, care începe aici.

În această perioadă vedem ieşind pe prim plan filozofia platonică, care a fost însă considerată una cu cea aristotelică. Ideea fundamentală a acestei filozofii neopitagoriciene — sau şi neoplatoniciene ori alexandrine — a fost: gîndirea care se gîndeşte pe ea însăşi, νοῦς, care se are ca obiect pe sine însăşi. Aşadar, în primul rînd este gîndirea; în al doilea rînd, ea are un νοητόν; în al treilea rînd, acestea sînt identice, în obiectul său, gîndirea se are pe ea însăşi. În total, sînt trei: una, cealaltă şi unitatea ambelor. Această idee concretă a reapărut din nou, iar în dezvoltarea creştinismului, cînd s-a trezit şi în creştinism gîndirea, ea a devenit cunoscută ca trinitate; această idee este esenţa în sine şi pentru sine.

Această idee s-a dezvoltat, începînd cu Platon şi Aristotel, nu în mod direct, ci a făcut calea ocolită a dogmatismului. La Platon şi la Aristotel ideea a apărut, fără îndoială, nemijlocit ca poziţie supremă, dar alături de ea şi în afara ei mai apare şi celălalt conţinut — bogăţia gîndurilor despre spirit şi natură — şi este astfel sesizat. Însă, pentru ca ideea să apară ca fiind adevărul unic care cuprinde şi conţine în el totul, era nevoie ca acest finit, acest conţinut mai larg de determinaţii să fie sesizat şi în modul lui finit, adică în forma unei opoziţii generale. Aristotel aşa a înţeles regnul naturii, iar la Platon ceea ce este dezvoltat şi înţeles este înfăţişat numai în forma unei diversităţi disparate. Întreg acest conţinut a trebuit să fie reunit mai întîi într-o formă simplă, dar finită. Aceasta a fost funcţia pe care a îndeplinit-o dogmatismul, care a fost ulterior dizolvat de scepticism. Disoluţia a tot ce e particular şi finit, care constituie esenţa scepticismului, n-a fost înfăptuită de Platon şi de Aristotel şi astfel ideea n-a fost afirmată de ei ca ceea ce conţine totul. Acum opoziţia este rezolvată şi spiritul a ajuns la liniştea lui negativă. Afirmativul, din contră, este liniştea spiritului în sine însuşi; şi spre această liberare de tot ce este particular înaintează spiritul acum. Aceasta este ştiinţa despre ceea ce este spiritul în sine după ce el a ajuns la împăcare, prin dizolvarea a tot ce este finit în el. Această linişte eternă a spiritului în sine însuşi constituie acum obiectul său; el ştie acest lucru şi se străduieşte să-l determine şi să-l dezvolte mai departe prin gîndire. În aceasta este conţinut şi principiul evoluţiei, al dezvoltării libere; orice altceva în afara spiritului este numai finit şi se autodizolvă. Şi cînd spiritul trece mai departe la particular, acest particular este determinat ca fiind pur şi simplu conţinut în această idealitate, ca particular pe

14

care spiritul îl ştie şi deci îl păstrează ca pe ceva subordonat. Acesta este rezultatul afirmativ al filozofiei sceptice.

Este evident că pe această poziţie se va vorbi într-un cu totul alt fel. Acum obiectul este Dumnezeu, spiritul în sine şi pentru sine, spiritul absolut, pur în sine şi activitatea lui în sine. Însă acum Dumnezeu nu mai este considerat ca abstract, ci ca ceea ce este concret în sine însuşi; şi tocmai acest concret este spiritul. Dumnezeu este viu, activ în sine, este Unul şi Altul şi unitatea determinaţiilor deosebite; căci abstractul este numai ceea ce este simplu, dar ceea ce e viu posedă în el însuşi diferenţa, şi în această diferenţă el este totuşi la sine.

Mai precis, interes pentru spirit prezintă îndeosebi punctele următoare: mai întîi faptul că această conştiinţă devenită subiectivă ia drept obiect al său absolutul ca adevăr, scoate din sine ca exterior ceea ce este-în-sine-şi-pentru-sine, adică faptul că această conştiinţă ajunge la credinţa în Dumnezeu (Dumnezeu este tocmai acest fiinţînd-în-sine-şi-pentru-sine (*dieß ... Anundfürsichseiende*), universalul deplin, sesizat în acelaşi timp ca obiectiv), faptul că Dumnezeu acum este manifestat, că îşi face apariţia, adică e s t e pentru conştiinţă. O dată cu aceasta în-
[15] cepe raportul omului cu acest obiect al său, cu adevărul absolut. — Această nouă poziţie, care începînd de acum prezintă interes absolut, nu este relaţie cu lucruri exterioare, cu obligaţii, idei; acestea sînt toate ceva determinat, mărginit, şi nu determinarea care cuprinde totul, cum este ceea ce am numit adineaori. În acest raport este suprimată simpla îndreptare a subiectului spre sine, acele cuvîntări despre înţelept; ambele poziţii sînt suprimate în unilateralitatea lor. Aceeaşi libertate, fericire, imperturbabilitate care erau scopul urmărit de epicurism, stoicism şi scepticism trebuie să fie realizate şi de subiect: dar prin mijlocirea lui Dumnezeu, prin interesul pentru adevărul ce fiinţează-în-sine-şi-pentru-sine, şi nu prin fuga din realitatea obiectivă, ci în chip esenţial, prin îndreptare spre ea; astfel încît libertatea şi fericirea sînt dobîndite pentru subiect prin ceea ce este obiectiv. Aceasta este poziţia venerării, a contemplării lui Dumnezeu şi a îndreptării omului spre el, încît ceea ce e scop pentru om este realizat numai prin această îndreptare, — în înţelesul că libertatea subiectului este dobîndită în obiectul care stă liber şi ferm în faţa lui.

Sînt conţinute aici opoziţii a căror conciliere are însemnătate esenţială. Cînd poziţia de mai sus e considerată unilateral, Dumnezeu este dincolo, iar omul cu libertatea sa dincoace,

omul care s-a conceput pe sine ca fiind infinit față de obiectiv : această libertate a omului, această interioritate pură care își este ei însăși absolută, dar numai formal absolută. Libertatea omului în el înseamnă — întrucît numai ca conștiință de sine el este gînditor — raportare pură la sine, iar această raportare înseamnă absolutul, însă numai formal, nu concret. Or, această opoziție iese aici în evidență, angajînd cu necesitate interesul spiritului. În măsura în care însă și voința omenească se determină pe sine ca negativă față de ceea ce e obiectiv, ia naștere [16] răul ; răul în opoziție cu ceea ce este absolut afirmativ.

Un alt moment esențial este determinația, forma în care trebuie acum gîndit, sesizat Dumnezeu în genere. El trebuie acum determinat, în chip esențial, ca ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, dar concret ; iar aceasta aparține atunci conceptului spiritului. Trebuie neapărat ca Dumnezeu să fie gîndit în relație cu lumea, cu omul, întrucît Dumnezeu este un Dumnezeu viu ; acest raport față de lume este apoi un raport față de un altceva și prin aceasta se pune deosebire, determinare. Prin urmare, raportul cu lumea se înfățișează mai întîi ca raport cu un altceva, cu ceva ce este în afara lui Dumnezeu. Dar fiindcă acesta este raportul lui, activitatea lui, faptul de a avea în sine raportul este un moment al lui Dumnezeu însuși. Legătura lui Dumnezeu cu lumea este o determinație în el însuși. Sau modul-de-a-fi-altfel al Unului, dualitatea, negativul, determinarea în general, este în chip esențial moment care trebuie gîndit ca fiind propriu Unului, — sau Dumnezeu este în el însuși concret, în sine însuși deschis, deci instituind în sine determinații deosebite.— Această diferențiere în el însuși este punctul în care ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine e în legătură cu omul, cu lumescul. Spunem că Dumnezeu a creat pe om, lumea ; aceasta este o determinație în el însuși și această determinație este mai întîi determinație de sine, în el însuși ; și această determinație este punctul de plecare al finitului. Punctul diferențierii în sine este punctul de mijlocire a finitului, a lumescului cu Dumnezeu ; aici începe în Dumnezeu însuși lumescul. Rădăcina acestuia se află în faptul că Dumnezeu se diferențiază în sine însuși, — adică în natura concretă a lui Dumnezeu.

Așadar, în felul acesta determinările, particularizările, sînt, în parte, determinațiile lui, idei în el însuși, creația lui în sine însuși ; încît ceea ce apare ulterior ca finit este încă în el însuși, lumea în Dumnezeu însuși, lumea divină ; în ea a început

Dumnezeu să se diferențieze și în ea se află legătura cu lumea finită, temporală. Prin faptul că Dumnezeu este reprezentat
17 ca Dumnezeu concret avem în chip nemijlocit o lume divină în el însuși. Nefericirea lumii romane stătea în această abstracție, în faptul că omul nu-și găsea mulțumirea în ceea ce fusese pînă atunci. Or, ceea ce fusese pînă atunci era acel panteism, în faptul că lucrurile naturale, aerul, focul, apa etc. și apoi statul, viața politică reprezentau pentru om adevărul și ceea ce era mai prețios în ochii lui, îi procurau omului satisfacție deplină. Dimpotrivă, acum, în durerea lumii cauzată de stările prezentului, a apărut disperarea, neîncrederea în toate aceste formații, în lumea naturală finită și în viața de stat, care constituie lumea morală. Omul a devenit infidel acestor forme ale realității, ale naturii exterioare și morale. A încetat starea pe care o numim viață a omului în unitate cu natura și în care omul îl are pe Dumnezeu o dată cu natura, deoarece aici își găsește el mulțumirea. Aceste formații ale adevărului, ale divinului, ca formații naturale și politice s-au rupt de adevăr și lumea temporală le-a apărut oamenilor ca ceea ce este negativ și neadevărat. Omul a separat această lume de adevăr, de Dumnezeu, cunoscînd astfel pe Dumnezeu în spirit; el și-a dat seama că lucrurile naturale și statul nu sînt modul în care este prezent Dumnezeu și că modul acesta este în el însuși, o lume inteligibilă. Astfel, unitatea omului cu lumea a fost nimicită, pentru a fi din nou afirmată într-un mod superior, pentru ca lumea să fie încorporată în Dumnezeu ca lume inteligibilă. Determinarea de sine a lui Dumnezeu constituie aici un punct principal al interesului.

Raportul omului cu Dumnezeu se determină acum ca orînduire a mîntuirii, ca cult, îndeosebi însă și ca filozofie, cu conștiința limpede că scopul este să aparținem acestei lumi inteli-
18 gibile, că individul trebuie să se străduiască să devină capabil de ea.

Felul în care gîndește omul raportul său cu Dumnezeu este determinat mai ales de felul în care omul îl gîndește pe Dumnezeu. Nu este așa cum se spune acum, cînd se susține că nu e nevoie să cunoști pe Dumnezeu ca să poți totuși cunoaște acest raport. Întrucît Dumnezeu este ceea ce e prim, raportul îl determină el; și de aceea, pentru a ști care este adevărata natură a raportului, trebuie să-l cunoști pe Dumnezeu.

Așadar gîndirea merge pînă la negarea naturalului; acum se caută adevărul nu într-un mod de existență, ci se caută să se iasă din interiorizare prin îndreptarea din nou spre

un ce obiectiv, spre un ce adevărat care însă nu-şi are determinarea într-un mod natural — cum se întîmplă în mitologie — sau ca obligaţie morală, ci îşi are determinarea din sine însuşi, din propria sa natură. — Acestea sînt momentele principale ale poziţiei pe care o examinăm acum şi de această poziţie ţine ceea ce au gîndit neoplatonicii. Dar mai înainte trebuie să mai vorbim, în trecere, despre Filon Evreul şi să menţionăm cîteva momente pe care le întîlnim în istoria bisericii.

A. FILON

Filon, un evreu erudit din Alexandria, a trăit înainte şi după naşterea lui Hristos, sub primii împăraţi romani; şi anume, el s-a născut cu douăzeci de ani înainte de Hristos şi era încă în viaţă după moartea acestuia*. El este primul autor la care constatăm apariţia acestei cotituri a conştiinţei universale, ca conştiinţă filozofică. Sub Caligula, în faţa căruia Apion prezentase pe evrei în culori foarte urîte, Filon a fost trimis pentru ani de zile la Roma, ca sol al poporului său, pentru a da romanilor o imagine mai bună despre evrei. Ţine de le- 19
gendă informaţia că el ar fi venit la Roma şi sub împăratul Claudiu şi că aici ar fi cunoscut pe apostolul Petru **. Filon a scris o serie întreagă de lucrări, multe din ele mai există. De exemplu *Despre edificiul lumii* (*De mundi opificio*); *Despre recompense şi pedepse* (*De praemiis et poenis*); *Despre cei ce aduc jertfe* (*De victimas offerentibus*); *Legea alegoriilor* *Lex allegoriarum*); *De somnii*; *Dumnezeu este imuabil* (*Quod Deus sit immutabilis*). Acestea au fost editate în 1691, la Frankfurt (in folio); apoi au fost editate de Pfeiffer la Erlangen. Filon a fost vestit pentru erudiţia sa (πολυμάθεια) şi foarte versat în filozofia greacă.

S-a distins ca cunoscător al filozofiei platonice, şi apoi prin străduinţele lui de a descoperi în scrierile sfinte ale evreilor filozofia şi de a explica aceste scrieri în chip speculativ. El se sprijină pe istoria poporului evreiesc, comentează această

---

* Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. II, p. 797 şi nota.

** Philo, *De legatione ad Caium*, p. 992 (ed. Frankfurt, 1691); Josephus, *Antiq. jud.*, XVIII, c. 10, p. 649; Brucker, *op. cit.*, p. 799 şi nota; Eusebius, *Hist. eccles.*, II, c. 18; cf. Fabric., *Biblioth. gr.*, vol. III, p. 115 (Hamburg, 1708).

istorie. Însă trăsătura caracteristică a lui Filon constă în faptul că pentru el povestirile şi expunerile conținute în acea istorie şi-au pierdut nemijlocita lor semnificație reală, Filon scoțînd din chiar acele cuvinte sensuri mistice şi alegorice, pe care le încorporează la tot pasul într-însele; în Moise îl descoperă pe Platon; aceeaşi tendință care i-a împins pe alexandrini să recunoască teme filozofice în mitologia elenă. Astfel, unele dintre scrierile lui Filon sînt numai interpretări alegoric-mistice, de exemplu aceea despre istoria creației. Însă ideile lui conțin natura spiritului exprimată în elementul gîndirii; fără îndoială nu încă înțeleasă ci numai exprimată; exprimare care, amestecată cu acel element, este în acelaşi timp extrem de impură şi de încărcată în fel şi chip cu figuri de-ale imaginației. Spiritul filozofiei i-a silit pe evrei să caute în cărțile lor sfinte, întocmai ca păgînii în Homer şi în religia populară, semnificații mai adînci şi să înfățişeze scrierile lor religioase ca pe un sistem desăvîrşit de înțelepciune divină. Acesta este caracterul epocii: elementul intelectual al reprezentărilor n-a mai rezistat.

Momentul principal constă în faptul că, pe de o parte, reprezentarea realității este încă legată de aceste forme şi că, pe de altă parte, ceea ce exprimă aceste forme în chip nemijlocit nu mai este considerat ca suficient; de aici străduința de a concepe aceste forme într-un mod mai profund. Religia evreiască, religia păgînă, ca istorii exterioare, serveau drept autoritate, drept punct de plecare al adevărului; şi totuşi se ajunge la gîndul că adevărul nu poate fi dat în chip exterior. Aşadar, în ceea ce era de natură istorică a fost încorporat, cum se spune, gîndul adînc, sau, mai exact, acest gînd a fost extras din ceea ce era de natură istorică. Cînd e vorba de cartea divină (al cărei autor este spiritul), nu putem spune că acel gînd nu era cuprins în ea. Ceea ce interesează este dacă această spiritualitate este mai adîncă sau mai superficială. Un bărbat a scris cartea, el n-a avut acele gînduri, însă în sine ele sînt conținute în carte, în implicația raporturilor (*im Intensiven des Verhältnisses*). În general este o mare diferență între ceea ce se află într-însa şi ceea ce este exprimat. În întreaga istorie, artă, filozofie etc., tot ce are importanță este ca ceea ce ele conțin să fie scos la suprafață; sarcina spiritului constă întru totul numai să ne facă să ne dăm seama de ceea ce e dat în el; îndată ce îl ştim, conținutul acesta e deja scos la lumina conştiinței; această extragere este aşadar esențialul. Trebuie să

mai ştim apoi că, chiar atunci cînd dintr-o creaţie oarecare, religie etc. n-a fost adus ceea ce ele conţin în faţa conştiinţei, nu putem totuşi spune că acel conţinut n-a existat în ele, că el n-a existat în spiritul omenesc : n-a existat în conştiinţă, nici în reprezentare, în spiritul uman, însă, acel conţinut a existat. Pe de o parte acţiunea de a înfăţişa gîndul în chip explicit conştiinţei este «punere în », pe de altă parte însă, din punctul 21
de vedere al materiei, această acţiune nu este o « punere în ». Maniera lui Filon are mai ales această înfăţişare. Prozaicul a dispărut ; astfel, la autorii epocilor următoare, miracolul este ceva obişnuit ; fenomenele exterioare nu sînt sesizate conform necesităţii lor, nu mai este cerută legătura lor exterioară.

Reprezentările fundamentale ale lui Filon (numai pe acestea le vom lua în considerare) sînt cam următoarele :

1. Lucrul principal este cunoaşterea lui Dumnezeu. În primul rînd : Dumnezeu nu poate fi văzut decît cu ochii sufletului, prin ὅρασις *. Această vedere Filon o numeşte încîntare, extaz, acţiune a lui Dumnezeu ** ; aceşti termeni îi întîlnim acum adesea. În vederea acestui scop, sufletul trebuie să se rupă de corp, să renunţe la fiinţa senzorială şi să se înalţe la obiectul pur al gîndului, unde Dumnezeu este mai aproape şi poate fi contemplat ***. Putem numi aceasta o contemplare inteligibilă. Pe de altă parte însă, Dumnezeu nu poate fi cunoscut nici cu ochii sufletului ; sufletul poate şti numai că Dumnezeu există, dar nu poate şti ce este el. Esenţa lui este lumina originară ****, — concepţie cu totul orientală. Evident, lumina este ceea ce e simplu ; în schimb a cunoaşte înseamnă : a cunoaşte ceva determinat ca pe ceva concret în sine însuşi. Prin urmare, atît timp cît este păstrată determinaţia simplului, această lumină originară, desigur, nu poate fi cunoscută. Aşadar, cînd Filon spune : „Acest Unu este Dumnezeu ca atare", nu putem şti ce este Dumnezeu. Dimpotrivă, în creştinism simplul este numai un moment şi întregul este Dumnezeu-spiritul.

---

* *De confusione linguarum*, p. 358 ; *De special legib.* II, pp. 806—807.

** *De mundi opificio*, p. 15 ; *De migratione Abrahami*, p. 393 ; *Quis rer. divin. haeres*, p. 518.

*** *De migrat. Abrah.*, pp. 417—418.

**** *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301—302 ; *De monarchia*, I, 816 ; *De nominum mutatione*, p. 1 045 ; *De cherub.*, p. 124 ; *De somniis*, p. 576.

22 În al doilea rînd: „Chipul şi reflexul lui Dumnezeu este λόγος-ul, raţiunea gînditoare, fiul cel întîi născut care guvernează lumea şi o menţine în ordine". Propriu vorbind, aici avem deja o contradicţie, deoarece imaginea nu poate să reprezinte decît ceea ce este lucrul; deci, cînd chipul este concret, trebuie conceput ca fiind concret şi originalul. „Acest λόγος este totalitatea tuturor ideilor" *. În schimb Dumnezeu însuşi ca unul este, ca atare, numai ὅν ** fiinţa pură (după Platon). Lumina originară nu poate fi cunoscută, numai fiul poate fi cunoscut. Filon limitează numele de Dumnezeu numai la esenţă, la fiinţa pură. Dumnezeu ca atare nu este nimic altceva decît aceasta fiinţă; de aceea el nu poate fi cunoscut de suflet, sufletul nu poate şti ce este el, ci numai că el e s t e, adică tocmai doar ca fiinţă. Sau Dumnezeu, ca această fiinţă, este numai esenţa abstractă; aceasta este ideea sa. Ceea ce este, el este numai ca spirit, adică tocmai întrucît λόγος-ul, fiul său, este considerat ca făcînd parte el însuşi din esenţa adevărată a lui Dumnezeu, şi nu se dă numele de Dumnezeu acelei fiinţe, ci numai unităţii acestor momente; această unitate conţine ceea ce este el. În învăţătura creştină numele de Dumnezeu nu este limitat la esenţă, ci Dumnezeu este spirit; fiul este el însuşi determinaţie în Dumnezeu. Este cu totul just că Dumnezeu ca fiinţă nu poate fi cunoscut, căci esenţa este abstracţie goală. A cunoaşte înseamnă a şti în sens concret; ceea ce este cunoscut trebuie să fie concret în sine însuşi. Ceea ce poate fi cunoscut este faptul că esenţa pură nu este decît o abstracţie goală, — deci, ceea ce este nul, nu adevăratul Dumnezeu. Prin urmare, alături de fiinţă, acesta este celălalt moment al cunoaşterii. « Fiinţă » este tot atît de abstract ca şi « Dumnezeu-tatăl », adică Dumnezeu care încă n-a creat, acest unul, acest nedeterminat în sine, care nu s-a deschis; celălalt moment al lui Dumnezeu este însă determinarea sa în sine însuşi, crearea. Şi acest ce creat este acel altceva al lui
28 care este totodată în el, aparţinîndu-i; moment al lui însuşi, dacă Dumnezeu e să fie gîndit în mod concret. Determinaţia unicului este primul moment, însă ea are lipsuri; Dumnezeu este concret, viu, adică el se diferenţiază pe sine în sine, se determină pe sine; această diferenţiere aparţine şi ea lui Dumnezeu, şi ea se numeşte la Filon logos. Se poate deci spune despre Dumnezeu, ca unul, că el nu este cunoscut; se poate

* *De mundi opificio*, pp. 4—6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, p. 597.
** *De somniis*, p. 599.

numai vedea că el e s t e. Cunoaşterea este ştiinţa despre Dumnezeu cel determinat, despre determinarea lui în sine însuşi, despre natura vie a lui.

Ceea ce e prim, esenţa însăşi, este, prin urmare, lumina originară; „ea este spaţiul universului, univers pe care spaţiul îl înconjură şi îl umple" *. Potrivit intuiţiei sensibile, noi avem universul ca spaţiu; el este gol. Dumnezeu cuprinde acest univers; această esenţă „îşi este ei însăşi loc şi este umplută de ea însăşi". De ce are nevoie Dumnezeu să se umple pe sine cu sine însuşi? Tocmai fiindcă subiectivul, abstractul are nevoie şi de un obiect. Ceea ce umple este concretul; avem ceea ce umple, ceea ce e umplut şi al treilea, rezultînd din cele două. „Dumnezeu îşi ajunge lui însuşi; orice altceva are lipsuri, este gol. Şi pe toate acestea el le umple şi le ţine laolaltă, nu este cuprins de nimic; el este unul şi totul" **, este plenitudinea absolută. Universul este ca la Parmenide, abstractul, este numai substanţa; el rămîne gol cînd este umplut, concretul este logosul. După cum Dumnezeu este spaţiul universului, tot astfel „el trăieşte în imaginea originară a timpului" ***, în αἰών, adică în conceptul pur al acestuia.

2. Dar d i f e r e n ţ e l e lui, adică ideile, constituie intelectul. Acest intelect (λόγος) este apoi îngerul dominant (ἀρχάγγελος), ceea ce determină, ceea ce conţine modul determinat de a fi, un regn al gîndului; el este omul originar, abia acesta este activ, simplul, ὄν încă nu e activ. Acesta este omul ca om ceresc; îl întîlnim şi sub numele de σοφία, חָכְמָה, de Adam Kadmon, de răsărit al soarelui, — omul în Dumnezeu, Dumnezeu privit ca activitate. Acest intelect se divizează apoi în idei, pe care Filon le numeşte şi îngeri (ἄγγελοι, soli) ****. Acest fel de a concepe încă nu este formulat în gînduri pure; el este încă întreţesut cu figuri de-ale imaginaţiei. 24

Acest λόγος este prima lume de gînduri, în repaus, cu toate că este deja diferenţiată. Însă un alt λόγος este cel ce

---

* *De somniis*, pp. 574—575.

** *Liber legis allegoriarum*, I, p. 48: . . . ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεὸς, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων· αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδένος ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.

*** *Quod Deus sit immutabilis*, p. 298.

**** *Leg. allegor.*, I, p. 46, şi II, p. 93; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, p. 165; *De temulentia*, p. 244; *De somniis*, pp. 578, 586 şi 588; *De confus. ling.*, pp. 341 şi 345; Eusebius, *Praep. ev.*, VII, c. 13.

produce, cel activ (λόγος προφορικός), ca vorbire. Acesta este activitate, crearea lumii, precum el este şi conservarea ei, intelectul ei permanent *. Vorbirea a fost totdeauna considerată ca manifestare a lui Dumnezeu, vorbirea nu este corporală; ca sunet, ea este temporală şi dispare îndată, existenţa ei este deci nematerială. „Cuvîntînd, Dumnezeu a creat totodată, neintercalînd nimic între aceste două"; creatul rămîne ceva de natură ideală, ca vorbirea. „Dacă vrem să exprimăm o dogmă mai adevărată, trebuie să spunem că logosul este opera lui Dumnezeu" **. Acest logos este în acelaşi timp învăţătorul înţelepciunii pentru conştiinţa de sine. Anume, lucrurile naturale sînt doar menţinute sub puterea legilor lor; însă fiinţele conştiente de sine şi ştiu totodată despre aceste legi, şi aceasta înseamnă înţelepciunea. Ea este marele preot care mijloceşte între Dumnezeu şi om, este spiritul divinităţii care îi învaţă pe oameni ***, adică tocmai reîntoarcerea conştientă de sine a lui Dumnezeu în sine însuşi, în acea primă unitate, în lumina originară. Aceasta este lumea inteligibilă pură a adevărului însuşi; ea nu este altceva decît cuvîntul lui Dumnezeu ****.

3. Gîndul ajuns la negativitate. În faţa acestei lumi ideale se află lumea sensibilă, lumea care fiinţează. Principiul acesteia este la Filon, întocmai ca la Platon, οὐκ ὄν, materia, negativul *****; aşa cum Dumnezeu este fiinţa, tot astfel esenţa lumii sensibile este nefiinţa. Nu nimicul, ca atunci cînd spunem că Dumnezeu a creat lumea din nimic, ci nefiinţa, opusul fiinţei, este ea însăşi ceva pozitiv, întocmai ca şi fiinţa; nefiinţa există întrucît se introduce în ea analogia cu ceea ce este adevărat în sine. Filon a avut concepţia justă că contrariul fiinţei este tot atît de pozitiv ca şi fiinţa. Cui îi pare absurd acest lucru nu trebuie decît să i se amintească faptul că, propriu-zis, cînd afirmăm fiinţa, neantul fiinţei este gîndirea, adică ceva foarte pozitiv. Însă la Filon nu găsim precizări asupra acestei opoziţii, nu găsim conceptul ei şi trecerea fiinţei în nefiinţă. În general, filozofia lui este mai puţin o metafizică

---

* *De vita Mosis*, III, p. 672.

** *De sacrif. Abel.*, p. 140: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.

*** Buhle, *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.*, partea a IV-a, p. 124.

**** *De mundi opificio*, p. 5.

***** *Ibidem*, p. 4; *De victimas offerentibus*, p. 857; Buhle, *op. cit.*, p. 125.

a conceptului sau a gîndirii însăşi; întrucît spiritul se manifestă numai în gîndirea pură, el nu se află aici în modul reprezentării, unde conceptele, ideile sînt înfăţişate ca figuri de sine stătătoare.

„Cuvîntul lui Dumnezeu a creat la început cerul, care consta din fiinţa cea mai pură şi este locul de şedere al îngerilor celor mai puri, îngeri care nu apar şi nu sînt percepuţi cu simţurile" *; ei se revelează numai gîndirii; ei sînt ἰδέαι. „Creatorul a făcut înainte de toate cerul necorporal şi pămîntul necorporal al lumii inteligibile, şi ideea aerului şi a vidului, 26
după aceea esenţa (οὐσία) necorporală a apei şi o lumină necorporală, apoi o imagine originară (ἀρχέτυπος), imperceptibilă, cu simţurile, a soarelui şi a tuturor stelelor" **. Lumea sensibilă este copia acestei lumi inteligibile. Filon continuă mai departe după documentele mozaice. În istoria creaţiei relatată în *Vechiul testament* sînt create în ziua a treia iarba şi arborii, în ziua a patra luminători pe bolta cerului, soarele şi luna. Filon spune că în ziua a patra un număr împodobea cerul, numărul patru, « tetractis », numărul cel mai perfect ***
etc. — Acestea sînt principalele momente ale filozofiei lui Filon.

B. CABALA ŞI GNOSTICISMUL

Filozofia cabalistică şi teologia gnostică operează cu reprezentările ce se găsesc şi la Filon. Ceea ce e prim e ceea-ce-este (*das Seiende*), abstractul, necunoscutul, anonimul; urmează ca al doilea moment dezvăluirea, revelarea, concretul, se continuă mai departe prin emanaţie. În parte, este adoptată şi reîntoarcerea la unitate, mai cu seamă de către filozofi creştini; şi această reîntoarcere este considerată ca al treilea moment, care revine logosului. Astfel era la Filon înţelepciunea, învăţătorul, marele preot, ceea ce conduce înapoi al treilea moment la primul; aşa [se înfăptuieşte] ὅρασις a lui Dumnezeu.

---

* *De mundi opificio*, p. 5.
** *Ibidem*, p. 6; Brucker, *op. cit.*, vol. II, pp. 802—803.
*** *De mundi opificio*, pp. 9—10.

1. FILOZOFIA CABALISTICĂ

C a b a l a înseamnă înțelepciunea secretă a evreilor. Despre originea ei s-au născocit multe poveşti : sînt multe elemente tulburi într-însa. Se spune despre cabală că ar fi conținută
27 în două cărți : *Jezirah* (creațiunea) şi *Sohar* (strălucirea). *Jezirah*, cartea principală a cabalei, atribuită rabinului A k i b h a, aşteaptă să fie scoasă într-o ediție mai completă de domnul von Mayer din Frankfurt. Ea conține idei care provin în parte de la Filon, dar sînt expuse într-un fel foarte confuz şi înfățişate mai mult pentru imaginație. Dar ea nu are acea mare vechime pe care i-o atribuie adepții cabalei. Anume, aceştia povestesc că această carte cerească i-a fost dată lui Adam ca mîngîiere în urma căderii în păcat. — Ea este o mixtură de elemente astronomice, magice, medicale, profetice. Urme controlate istoriceşte arată că acest amestec era cultivat în Egipt. Akibha a trăit curînd după distrugerea Ierusalimului. Evreii, adunînd o armată de 200 000 de oameni, s-au răsculat împotriva lui Adrian ; rabinul Akibha a fost şi el amestecat în această răscoală ; Bar Cochebas a fost considerat drept mesia, rabinul a fost iupuit de viu *. A doua carte ar proveni, zice-se, de la elevul lui Akibha, de la rabinul S i m e o n Ben Iochai ; el a fost numit lumina cea mare, scînteia lui Moise **. — Amîndouă cărțile au fost traduse în latineşte în secolul al XVII-lea. — Un izraelit speculativ, rabinul Abraham Cohen I r i r a, a scris şi el o carte intitulată *Poarta cerurilor* (*Porta coelorum*). Cartea aceasta este mai nouă, din secolul al XV-lea, conține referiri la arabi şi la scolastici. Acestea sînt izvoarele înaltei înțelepciuni cabalistice. E un amestec confuz ; cartea are însă o bază generală. Ceea ce este mai bun în ea se mişcă în reprezentări asemănătoare cu cele întîlnite la Filon. În aceste cărți există anumite determinații fundamentale foarte interesante, dar de la care s-a trecut apoi la fantasmagorii tulburi.

Anterior nu găsim nimic la evrei referitor la reprezentarea lui Dumnezeu ca o ființă de lumină, la un contrariu al acesteia, adică la întuneric şi la rău, care este în luptă cu lumina ; nu aflăm nimic despre îngeri buni şi răi, despre căderea celor răi, despre condamnarea lor şi şederea lor în iad, despre judecata din
28 urmă a lumii, cînd se vor judeca cei buni şi cei răi, despre corupția cărnii. Evreii au început abia aici, în cabală, să-şi expună

* Brucker, *op. cit.*, vol. II, pp. 834—838 şi 924—927.
** *Ibidem*, pp. 839—840.

ideile despre realitatea lor, să-şi deschidă accesul la o lume a spiritului sau cel puţin a spiritelor, căci, înainte de aceasta, aceşti evrei nu se preţuiau decît pe ei, fiind cufundaţi în murdăria şi prezumţia existenţei lor şi preocupaţi de conservarea poporului şi a seminţiilor lor.

Privit mai de aproape, conţinutul cabalei este următorul: Unu este proclamat drept principiu al tuturor lucrurilor, după cum el este şi izvorul originar al tuturor numerelor. După cum unitatea numerică însăşi nu este nici unul dintre numere, tot aşa Dumnezeu este în chip asemănător temei al tuturor lucrurilor (*Ensoph*) *. Emanaţia legată de acest temei este efect provenit din cauza primă prin limitarea acelui prim infinit, ea este limită (ὅρος) a acestuia **. În această una şi primă cauză este conţinut totul *eminenter*, nu *formaliter*, ci *causaliter* ***. Al doilea moment principal este Adam Kadmon, primul om, Keter, primul născut, coroana supremă, microcosmul, macrocosmul ****, cu care este în legătură lumea emanată ca emanaţie a luminii. Prin continuarea emanaţiei au luat apoi fiinţă celelalte sfere, cercuri ale lumii. Acest proces este înfăţişat ca torente de lumină. Se ajunge astfel la zece torente de lumină; aceste emanaţii (*Sephiroth*) formează lumea pură aziluthică, lume care nu este supusă în sine nici unei schimbări; în al doilea rînd, lumea briahtică, care este supusă schimbării; în al treilea rînd, lumea formată, jezirathică, — spiritele pure aşezate în materie, sufletele stelelor (spiritele pure sînt alte diferenţieri cu care se continuă acest mod confuz de a vedea); 29
în al patrulea rînd, lumea făcută, lumea asiahtică: aceasta este lumea cea mai inferioară, vegetativă şi senzorială *****.

2. GNOSTICII

La gnostici baza o formează determinaţii asemănătoare. Domnul profesor Neander le-a adunat într-un chip foarte erudit şi le-a prelucrat amănunţit; cîteva forme corespund

---

* Irira, *Porta coelorum*, dissertatio I, c. 4; Tiedemann, *Geist d. spek. Phil.*, partea a III-a, pp. 149—150; Buhle, *op. cit.*, vol. IV, p. 156.

** Irira, *op. cit.*, c. 6, § 13; c. 7, § 2.

*** *Ibidem*, dissert. IV, c. 4 şi urm.; Tiedemann, *op. cit.*, p. 155; Buhle, *op. cit.*, p. 162.

**** Irira, *op. cit.*, dissert. II, c. 1; Buhle, *op. cit.*, p. 160.

***** Irira, *op. cit.*, diss. V, c. 7—8; Tiedemann, *op. cit.*, pp. 156—157; Buhle, *op. cit.*, p. 157.

celor pe care le-am indicat noi. Unul dintre cei mai remarcabili gnostici este Basilide. Şi la el ceea ce e prim este Dumnezeu cel inefabil (θεὸς ἄῤῥητος) — ensoph al cabalei; ca τὸ ὄν, ὁ ὤν, el este fără de nume (ἀνωνόμαστος), nemijlocit, ca la Filon *. Al doilea moment este apoi νοῦς, cel prim-născut, λόγος, σοφία, ceea ce pune în acţiune (δύναμις), mai precis: dreptatea (δικαιοσύνη) şi pacea (εἰρήνη). După acestea urmează principii şi mai determinate, numite de Basilide arhonţi, căpetenii de împărăţii ale spiritelor. Un punct principal este aici iarăşi reîntoarcerea, procesul de limpezire a sufletului, economia purificării (οἰκονομία καθάρσεων); sufletul trebuie să se reîntoarcă din ὕλη la σοφία, la εἰρήνη. Fiinţa originară poartă în sine toată perfecţiunea, dar numai ca *potentia*; spiritul (νοῦς), primul-născut, este prima revelare a ceea ce e ascuns. Toate fiinţele create se pot împărtăşi şi ele numai prin legătura lor cu Dumnezeu de adevărata dreptate şi de pacea care provine din ea **.

Primul mai e numit de gnostici, de exemplu de Marcus, şi ceea ce nu poate fi gîndit (ἀνεννόητος), ba chiar şi ceea 30
ce-nu-este (ἀνούσιος), ceea ce nu trece la determinare (μονότης). Ei îl mai numesc „liniştea pură" (σιγή); restul sînt apoi ideile, îngerii, eonii. Acestea sînt rădăcinile, semînţele împlinirii particulare (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); fiecare eon poartă în sine propria sa lume ***.

La alţi gnostici, de exemplu la Valentin, ceea ce e prim se numeşte eon (τέλειος αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι) sau insondabilul, cauza primă, abisul absolut (βῦθος) în care totul se află ca suprimat; sau προάρχη, ceea ce e înaintea principiului, sau προπάτωρ, ceea ce e înaintea începutului, încă înainte de tatăl. Acesta este ceea ce e activ. Trecerea, diferenţierea unicului este apoi διάθεσις, iar această continuare se mai numeşte acţiunea de a se face înţeles aceea ce nu poate fi înţeles (*das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen*, κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), ceea ce am întîlnit la stoici sub numele de κατάληψις. Aceste concepte sînt eonii, stările (διάθέσεις) particulare; lumea eonilor se mai numeşte apoi şi împlinire (πλήρωμα). Al doilea moment se mai numeşte

---

* Neander, *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*, (Dezvoltarea genetică a celor mai însemnate sisteme gnostice), p. 10; Philo, *De nominum mutat.*, p. 1046.

** Neander, *op. cit.*, pp. 33—34.

*** *Ibidem*, pp. 168, 170—171.

şi limitare (ὅρος); şi întrucît dezvoltarea vieţii este sesizată mai precis în opoziţie, această dezvoltare este determinată ca fiind conţinută în două principii, în forma masculinului şi a femininului. Unul este împlinirea (πλήρωμα) celuilalt; din îmbinarea (συζυγία) lor iau fiinţă împlinirile (πληρώματα); abia această unire este realul. Fiecare principiu îşi are principiul său întregitor (σύζυγος); suma acestor πληρώματα este lumea eonilor în general, πλήρωμα generală a lui βῦθος, a abisului absolut. De aceea acesta se mai numeşte şi hermafrodit, bărbat-femeie (ἀῤῥενόθηλυς) *.

Ptolemeu atribuie βῦθος-ului două συζίγους, două διαθέσεις, care sînt presupuse de orice existenţă determinată, θέλημα καὶ ἔννοια **. Forme variate apar aici 31
de-a valma. Determinaţia fundamentală este aceeaşi; abis şi împlinire sînt lucrul principal. Revelaţia, ceea ce a descins, este şi măreţie (δόξα, *Schechinah*) a lui Dumnezeu, σοφία οὐράνιος (ea însăşi este ὅρασις τοῦ θεοῦ [vedere a lui Dumnezeu]), δυνάμεις ἀγέννητοι αἳ περὶ αὐτόν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι, ideile, λόγος, sau cu deosebire numele lui Dumnezeu (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ πολυώνυμος), acest demiurg; aceasta este apariţie a lui Dumnezeu, determinare ***. — Toate aceste forme sînt confuze, tulburi. În linie generală, bazele sînt constituite din aceleaşi determinaţii şi nevoia generală este tocmai aceea de a sesiza şi determina, ca concret, ceea ce este în sine şi pentru sine. — Am ţinut să menţionez totuşi aceste forme pentru a indica legătura lor cu generalul; se găseşte aici, în fond, o nevoie adîncă de raţiune concretă.

Biserica a repudiat gnosticismul, fiindcă pe de o parte el s-a oprit la consideraţii generale, pe de alta a conceput reprezentarea în forma imaginaţiei, iar această reprezentare se opunea conştiinţei de sine reale, lui Hristos în carne şi oase (Χριστὸς ἐν σαρκί) ****; deoarece gnosticii spuneau, de exemplu, că Hristos a avut numai un corp aparent, o viaţă aparentă; în spate se află doar gîndul. Biserica, dimpotrivă, a menţinut cu ermitate forma determinată a personalităţii; ea a păstrat ferm principiul realităţii concrete.

---

* Neander, *op. cit.*, pp. 94—97.
** *Ibidem*, p. 160.
*** *Ibidem*, pp. 10—13; Philo, *Quod Deus sit immut.*, p. 304.
**** Neander, *op. cit.*, p. 43.

C. FILOZOFIA ALEXANDRINĂ

Unitatea conştiinţei de sine şi a fiinţei se înfăţişează în formă mai filozofică şi e mai pătrunsă de concept în şcoala alexandrină; aici găsim forma principală, adevărata filozofie a acestei epoci. Anume, Alexandria devenise de mai mult timp, şi îndeosebi sub Ptolomei, sediu principal al ştiinţelor. Aici, în
32 acest centru al lor, se atingeau, se întrepătrundeau şi se amestecau toate religiile şi mitologiile popoarelor Orientului şi Occidentului, precum şi istoria lor, — îmbinare care şi pe latura religioasă s-a înfăptuit în multiple forme şi întruchipări. Comparate unele cu altele, s-a căutat în fiecare ceea ce conţineau şi celelalte, făcîndu-se inventarul acestor elemente comune; dar mai cu seamă s-a dat reprezentărilor diferitelor religii o semnificaţie mai profundă, atribuindu-li-se sens alegoric general. Această străduinţă a dat, fără îndoială, naştere la produse tulburi; produsul mai pur al ei este filozofia alexandrină. Îmbinarea filozofiilor trebuia să reuşească mai bine decît acele produse confuze ale unei raţiuni care încă nu se înţelegea pe sine însăşi; deoarece, întrucît în filozofie există de fapt o unică idee, aceasta suprimă prin ea însăşi forma particulară pe care au îmbrăcat-o filozofiile, unilateralitatea în care ea, ideea, şi-a găsit expresie. În scepticism a fost atins acest rezultat negativ de a vedea suprimate modurile determinate ale fiinţei, în care fusese afirmat absolutul.

În Alexandria a luat fiinţă un fel de filozofie care a fost adesea înfăţişată ca eclectism, din cauză că ea n-a rămas la şcoli filozofice determinate, anterioare, ci a îmbinat diferitele sisteme ale filozofiei, recunoscînd unitatea îndeosebi a filozofiilor pitagorică, platonică şi aristotelică şi prezentînd-o în expunerile ei. Eclectismul este ceva foarte rău dacă e luat în sensul că se ia, f ă r ă n i c i o c o n s e c v e n ţ ă, cutare lucru din cutare filozofie şi cutare lucru din altă filozofie, — întocmai cum s-ar confecţiona o haină din bucăţi de culoare şi material diferit. Am făcut deja mai sus observaţia că eclectismul nu ne dă decît un agregat superficial. Astfel de eclectici sînt, pe de o parte, în genere oamenii lipsiţi de cultură, în al căror cap iau loc unele lîngă altele cele mai contradictorii
33 reprezentări, fără ca ei să fi încercat vreodată să îşi lege laolaltă gîndurile şi fără să-şi dea seama de contradicţiile ce există între ele; — sau eclectici sînt, pe de altă parte, oamenii prudenţi,

care acționează în chip conștient și cred că realizează tot ceea ce este mai excelent, luînd din fiecare sistem ceea ce ei numesc bun și procurîndu-și astfel un total cu diverse gînduri, în care au adunat tot ce este « bun » și din care lipsește doar consecvența gîndirii, și o dată cu ea gîndirea însăși. Filozofia eclectică este tocmai lipsită de consistență, este inconsecventă. Filozofia alexandrină nu este o astfel de filozofie. În Franța filozofii se numesc încă eclectici ; aceasta mai merge aici, unde *système* este echivalent cu unilateralitate și unde este nevoie de un nume care să sune cît mai puțin sistematic și suspect.

Alexandrinii au pus la baza filozofiei lor filozofia platonică, dar s-au folosit în general de dezvoltarea pe care a luat-o filozofia după Platon, la Aristotel și în cuprinsul tuturor celorlalte filozofii (în filozofia stoică) ; adică ei au restabilit această filozofie, înarmînd-o cu elementele unei dezvoltări superioare : la Plotin nu găsim combatere a altor sisteme. De această dezvoltare superioară ține cu deosebire principiul mai profund potrivit căruia esența absolută trebuie sesizată ca conștiință de sine, esența sa fiind tocmai aceea de a fi conștiință de sine, și că deci ea se află în conștiința individuală. Ceea ce nu trebuie înțeles în sensul că — așa cum se spune de obicei — Dumnezeu ar fi un spirit, care există în afara lumii și în afara conștiinței de sine, ci în sensul că existența lui ca spirit conștient de sine este tocmai însăși conștiința de sine reală. Universalul platonic, care stă în gîndire, primește deci semnificația aceasta, că el ca atare este esența absolută însăși. — Alexandrinii sînt filozofi eclectici în înțelesul mai bun al cuvîntului ; sau mai degrabă termenul « eclectic » este în general de prisos pentru caracterizarea lor. Dar, în sens mai înalt, cuvîntul acesta indică o poziție mai avansată a ideii, constînd în unirea principiilor anterioare, care izolate sînt unilaterale și conțin numai momente ale ideii, — în faptul că o idee mai concretă și mai profundă îmbină 34
aceste momente într-o unitate. Astfel și Platon a fost eclectic, el a îmbinat unul cu altul pe Pitagora, pe Heraclit, pe Parmenide ; și în felul acesta sînt eclectici și alexandrinii, numai că acest termen trezește totdeauna îndată reprezentarea plagierii altuia.

Însă acest nume, folosit și de Brucker, este inexact dacă ținem seama de starea de fapt a lucrurilor, e și neistoric. Cînd e vorba de școala alexandrină este de obicei întrebuințat explicit numele de « școală eclectică ». După cît știu, Brucker a fost

primul care a procedat astfel *; şi Diogenes Laertios** i-a servit motive pentru aceasta. Căci Diogenes Laertios vorbeşte de un anumit P o t a m o n din Alexandria care nu prea demult (πρὸ ὀλίγου) ar fi extras din diferitele filozofii propoziţiile principale şi ceea ce este mai bun în ele. Şi Diogenes citează mai multe propoziţii de-ale lui Potamon, spunînd că acesta a compus o filozofie eclectică. Sînt propoziţii din opera lui Aristotel, din Platon şi din stoici, ele sînt însă fără însemnătate şi nu găsim în ele ceea ce caracterizează pe alexandrini. Diogenes Laertios este de altfel anterior şcolii alexandrine; Potamon însă a fost, după Suidas***, un dascăl al fiilor vitregi ai lui Augustus. Şi pentru învăţătorul unor principi, eclectismul este cu totul potrivit. Aşadar, fiindcă acest Potamon este un alexandrin, Brucker a aplicat filozofiei alexandrine numele de «eclectică», găsit la Diogenes Laertios. Însă filozofia alexandrină nu este eclectică, deoarece unirea sistemelor mai vechi este o cunoaştere mai adîncă a ideii filozofice, care este cunoscută ca fiind concretă în sine, aşa încît principiile mai abstracte sînt conţinute în forma mai profundă a ideii. Acest fenomen trebuie să se producă din cînd în cînd; după divergenţa anterioară, trebuie să fie recunoscută identitatea, care exista în sine, şi astfel diferenţa să fie privită numai ca formă. Alexandrinii
35 s-au aşezat pe poziţia mai profundă că ei sînt în egală măsură pitagoricieni, platonici şi aristotelicieni. Toate filozofiile anterioare îşi puteau găsi loc în filozofia lor.

Anume, Ptolomeii au atras în capitala lor ştiinţele şi învăţaţii, în parte datorită propriului lor interes faţă de ştiinţă, în parte datorită celor mai potrivite instituţii. Ei au întemeiat celebra şi marea bibliotecă, pentru care a fost realizată şi traducerea elenă a *Vechiului testament*; după ce o distrusese Cezar, biblioteca a fost din nou reconstituită. A existat în Alexandria şi un muzeu, sau ceea ce s-ar numi azi o academie de ştiinţe, unde erau salariaţi filozofi şi învăţaţi mai specializaţi, fără să aibă altă ocupaţie decît aceea de a face ştiinţă. Mai tîrziu au fost întemeiate şi în Atena astfel de instituţii, şi, fără predilecţie pentru cutare ori cutare filozofie, fiecare şcoală filozofică îşi avea propriul său institut public****.

---

* *Hist. crit. philos.*, vol. II, p. 193.
** *Prooemium*, § 21.
*** Despre Ποτάμων, vol. III, p. 161.
**** Conf. Buhle, *op. cit.*, vol. IV, pp. 195—200.

Filozofia neoplatonică s-a ridicat, pe de o parte, alături de celelalte filozofii, pe de altă parte, pe ruinele acestora, întunecîndu-le pe celelalte. Toate sistemele anterioare au fost înghiţite de ea. Ea n-a constituit o şcoală filozofică proprie, asemănătoare şcolilor filozofice de pînă aici, ci, unindu-le pe toate în cuprinsul ei, trăsătura principală a ei a fost studierea lui Platon, a lui Aristotel şi a pitagoreilor. Pe studiul acesta se sprijinea o interpretare a acestor scrieri, condusă de năzuinţa de a stabili o legătură între ideile lor filozofice, de a dovedi unitatea lor. Învăţătorii filozofi neoplatonici procedau mai mult pe calea prelegerilor asupra diferitelor opere filozofice, îndeosebi platonice şi aristotelice, pe care le explicau.

1. AMMONIUS SACCAS

Ammonius Saccas (purtătorul de sac) este amintit [36] ca unul dintre primii şi cei mai vestiţi dascăli ai acestei şcoli. El a murit în anul 243 p. Chr. n. *. Dar de la el nu avem scrieri ; şi nici despre filozofia lui nu ne-au parvenit informaţii. Principalul fel în care se făcea şi se elabora filozofie era comentarea operelor lui Platon şi Aristotel, sau conspectarea acestora. Comentariile despre filozofii vechi erau sau expuse în prelegeri, sau scrise ; şi ne-au rămas pînă astăzi multe comentarii de felul acesta, care sînt în parte excelente. Opere de-ale lui Aristotel a comentat Alexandru din Afrodisia, Andronic din Rodos, Nicolaus Damascenus, precum şi Porphir ; opere platonice au comentat : Numenius, Maximus Tyrius. Alţi alexandrini l-au comentat pe Platon, recurgînd şi la celelalte filozofeme sau filozofii, şi ei au prins foarte bine punctul de unitate al diverselor moduri ale ideii. Cele mai bune comentarii sînt din timpul acesta ; cele mai multe lucrări ale lui Proclus sînt comentarii ale unor dialoguri ale lui Platon etc. Această şcoală se mai caracterizează îndeosebi şi prin faptul că ea a proclamat speculaţia drept fiinţă şi viaţă divină reală şi din această cauză o înfăţişează ca fiind mistică şi magică.

Printre discipolii foarte numeroşi ai săi, Ammonius a avut mulţi bărbaţi celebri în domeniul altor ştiinţe, de exemplu Longin, apoi Origen ; nu-i sigur dacă e vorba de Origen părinte

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. II, pp. 205, 213—214.

al bisericii. Însă cel mai vestit elev al lui, ca filozof, a fost Plotin. Din scrierile încă existente ale acestuia, mai ales, cunoaştem filozofia neoplatonică. Autorii de mai tîrziu atribuie lui Plotin, propriu-zis, edificiul unitar al acestei filozofii, numind filozofia alexandrină filozofie a lui Plotin.

2. PLOTIN

37 Cum la dorința lui Ammonius Saccas discipolii lui s-au înțeles să nu-i expună filozofia în scrieri *, Plotin a scris numai tîrziu, sau, mai curînd, operele rămase pe urma lui au fost editate după moartea sa de Porphir, unul dintre elevii săi. Biografia lui Plotin o avem de la Porphir. Ceea ce izbeşte în această biografie este faptul că relatarea exactă a împrejurărilor vieții este amestecată cu o mulțime de lucruri miraculoase. Este epoca în care miraculosul e la ordinea zilei. Dar, cînd cunoşti filozofia pură, simțul pur al acestui bărbat, nu te poți mira îndeajuns de astfel de istorii.

Plotin este egiptean, născut în Licopolis în anul 205 după Hristos, pe timpul domniei lui Septimiu Sever. După ce ascultase deja prelegerile multor dascăli de filozofie, Plotin deveni melancolic şi adîncit în sine. Avea etatea de 28 de ani cînd îl cercetă pe Ammonius; învățăturile acestuia, în sfîrşit, îl mulțumiră şi le ascultă timp de unsprezece ani. Şi, cum pe timpul acela circulau idei înalte despre înțelepciunea indică şi brahmanică, Plotin plecă cu oastea împăratului Gordian în Persia; însă campania sfîrşi în chip atît de nenorocos, încît Plotin nu-şi realiză scopul, putîndu-se salva pe el însuşi numai cu greu **. La etatea de 40 de ani, se duse la Roma, unde rămase 26 de ani, adică pînă la moartea sa***. În Roma el s-a comportat, din punct de vedere exterior, într-un mod bizar, potrivit vechilor obiceiuri pitagoriciene: nu consuma carne, postea mult şi
38 umbla chiar în costumul vechi pitagorician ****. Însă ca învățător public se bucura de mare cinstire în toate păturile sociale *****.

---

* Porphirius, *Vita Plotini* (*praemissa Ennead. Plot.*, Basil., 1580), p. 3.

** Porphirius, *op. cit.*, p. 2; Brucker, *op. cit.*, pp. 218—221.

*** Porphirius, *op. cit.*, pp. 2—3 şi 7.

**** Tiedemann, *op cit.*, vol. III, p. 272; Buhle, *op. cit.*, partea a IV-a, p. 306; Porphirius, *op. cit.*, p. 6.

***** Porphirius, *op. cit.*, pp. 5—7.

Gallien, împăratul din timpul acela, care, împreună cu soția sa, îl prețuia mult pe Plotin, era dispus, se spune, să-i acorde lui Plotin un oraș în Campania, unde acesta se gîndea să realizeze republica lui Platon. Însă sfetnicii împăratului împiedicară înfăptuirea acestui plan *; și făcînd acest lucru, acei sfetnici au procedat foarte cuminte; deoarece, în situația exterioară a Imperiului roman și dată fiind schimbarea completă a spiritului oamenilor de la Platon încoace, într-un timp cînd un alt principiu al spiritului trebuia să devină general, o astfel de întreprindere ar fi făcut acum republicii platonice și mai puțină cinste decît pe timpul lui Platon. Chiar faptul că Plotin a putut nutri un astfel de gînd vorbește împotriva puterii lui de discernămînt; totuși nu știm precis dacă planul lui se limita numai la statul lui Platon sau dacă el i-a adus acestuia vreo lărgire, vreo modificare. Anume, un stat platonic veritabil era împotriva naturii însăși a lucrurilor, căci statul platonic este un stat liber, independent; ceea ce el nu putea fi în cuprinsul imperiului roman. Plotin a murit la Roma în al 66-lea an al vieții sale (a. 270 p. Chr.) **.

S c r i e r i l e sale au luat ființă mai cu seamă ca răspunsuri la întrebări puse de elevii săi; el le-a scris în ultimii ani ai vieții sale, iar Porphir le-a redactat abia mai tîrziu. În învățătura sa Plotin a procedat cum aminteam adineauri, comentînd în prelegerile sale diferite scrieri filozofice mai vechi. Scrierile lui Plotin se numesc *Eneade*; sînt șase la număr; fiecare din ele conține nouă expuneri deosebite, avem deci în total cincizeci 89
și patru de expuneri, care, la rîndul lor, se împart în multe capitole; opera lui Plotin este vastă. Aceste cărți nu formează totuși un întreg unitar, ci, propriu-zis, în fiecare carte sînt abordate subiecte separate și tratate filozofic; este obositor să străbați aceste cărți. — Prima eneadă are cu deosebire conținut moral. Prima carte: ce este animalul, ce este omul; cartea a doua: despre virtuți; a treia: despre dialectică; a patra: despre fericire (περὶ εὐδαιμονίας); cartea a cincea: dacă fericirea constă în întinderea timpului? (παρατάσει χρόνου); a șasea: despre frumos; a șaptea: despre binele suprem (πρώτου) și despre celelalte bunuri; a opta: de unde răul?; cartea a noua: despre o ieșire rațională din viață. Alte eneade au conținut metafizic. Porphir spune că ele sînt inegale; că Plotin scrisese douăzeci și una de cărți înainte de venirea lui Porphir la el,

* Porphirius, *op. cit.*, p. 8.
** *Ibidem*, p. 2.

care avea atunci 59 de ani; douăzeci şi patru de cărţi le-a scris în anul acela şi în următorii cinci ani, cît timp Porphir a petrecut lîngă el ca discipol; ocazia de a scrie i-o ofereau întrebările ce i se puneau. Apoi, în timpul cît Porphir a stat în Sicilia, Plotin a mai scris nouă cărţi în ultimii ani înainte de a muri, cărţi care sînt mai slabe, spune Porphir *. Kreuzer vrea să-l editeze pe Plotin.

Expunerea este grea, nu are nimic ce ar aduce cu o dezvoltare sistematică. În ansamblu, maniera lui Plotin este aceea de a reduce totdeauna particularul la ceea ce e cu totul general. Spiritul lui Plotin pluteşte deasupra fiecărui subiect particular şi-l tratează prin reflecţie şi dialectică; le reduce însă pe toate la o unică idee. Astfel, anumite gînduri principale sînt infinit de mult repetate. Lectura scrierilor lui are de aceea ceva obositor în ea, tocmai fiindcă particularul de la care se pleacă este în general mereu readus la acelaşi lucru. În felul acesta, cititorul poate prinde bine ideile lui Plotin din cîteva cărţi ale lui, fără ca citirea celorlalte cărţi să-l ducă la noi dezvoltări. Dominante sînt la el mai cu seamă ideile şi termenii lui Platon, dar în egală măsură ale lui Aristotel; Plotin poate fi numit, deopotrivă, şi neoplatonic, şi neoaristotelician. Se găsesc la el multe dezvoltări cu totul în felul lui Aristotel. Formele de « dinamis », « energie » etc. pe care le găsim la Aristotel sînt dominante şi la Plotin, şi raportul lor formează în chip esenţial obiectul cercetării sale. Esenţialul este că nu e îngăduit să luăm pe Plotin în opoziţie cu Platon şi cu Aristotel; el a adoptat şi gîndirea, logosul stoicilor.

A face o expunere a f i l o z o f i e i lui Plotin este un lucru foarte greu. Pentru Plotin ceea ce are importanţă nu este sesizarea obiectelor în modul lor determinat, ca la Aristotel, ci reducerea lor la unitatea lor şi scoaterea în evidenţă a substanţialului faţă de aparenţa lor. Lucrul principal, ceea ce este caracteristic la Plotin este înalta şi pura lui însufleţire pentru înălţarea spiritului la bine şi adevăr, la ceea ce este în sine şi pentru sine. El rămîne la cunoaştere, la acest ce pur ideal, la gîndul intelectual, ca stoicii, gînd care este în sine viaţă, — dar nu viaţă mută şi închisă. Întreaga lui filozofie este, pe de o parte, metafizică, dar nu în sensul că în ea ar predomina un impuls, o tendinţă la explicare, la analiză (deducerea materiei, a răului); ci ea este readucerea sufletului de la obiectele particulare la contemplarea Unului, a ceea ce e adevărat şi veşnic,

* Porphirius, *op. cit.*, pp. 3—5, 9 şi 17—19.

la reflectare asupra adevărului, — pentru ca sufletul să fie condus spre fericirea acestei contemplări şi a vieţii în ea. Aşadar, direcţia nu este atît aceea de a se strădui să deducă şi să înţeleagă ceea ce se impune ca realitate, ci aceea de a lua aceste obiecte singulare mai mult numai ca puncte de plecare (opinii, teze filozofice, dar spre a le combate), decît a le arăta poziţia şi geneza, şi apoi de a abate spiritul de la aceste elemente exterioare şi de a-i fixa poziţia în centrul ideii simple şi 41
clare. Întregul ton al filozofării lui Plotin este acela al conducerii spre virtute şi spre contemplarea intelectuală a veşnicului şi unicului, ca izvor al virtuţii. El trece apoi la tratarea unor aspecte speciale ale virtuţii numai pentru a curăţi sufletul de pasiuni, de reprezentările tulburi şi neadevărate privitoare la rău, la destin, precum şi la necredinţă, la superstiţii, astrologie, magie etc. El mai degrabă reduce la substanţial decît să explice substanţialul arătînd determinaţiile lui speciale.

De aceea Plotin are, de exemplu, mult de-a face cu gnosticii ; vorbeşte despre ei şi le reproşează „că nu tratează de loc despre virtute şi despre bine, despre felul cum se dobîndeşte virtutea, şi nici despre felul cum trebuie format şi purificat sufletul. Căci spunînd „priveşte la Dumnezeu" nu promovezi nimic, ci trebuie să şi arăţi cum se obţine această vedere, cum poate fi adus omul la această contemplare. Virtutea care se îndreaptă spre un scop final, suprem şi locuieşte în suflet împreună cu înţelepciunea ne arată pe Dumnezeu" *. Plotin venera zeii păgîni, întrucît el le atribuia o semnificaţie profundă şi o eficacitate adîncă. „Cine iubeşte ceva", spunea el, „acela iubeşte şi tot ce este înrudit cu acel ceva, ca pe copiii tatălui pe care el îl iubeşte. Însă în lume sufletele sînt înrudite cu ceea ce este mai înalt. Cum ar putea fi deci ele rupte de acesta?" **. — Cam aceasta ar fi aşadar linia generală.

---

* *Eneada*, II, l. IX, c. 15: . . . οὐ γαρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, Βλέπε πρὸς θεόν, προύργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἂν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι. (Aici mai bine ar fi să se citească δή sau ceva asemănător. Ficinus traduce : *Quod enim solent dicere, ad Deum adspice, nihil prodest omnino.*)—Ἀρετὴ μὲν οὖν, εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

** *Eneada*, II, l. IX, c. 16 : ὁ γὰρ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται, καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα ὀγαπᾷ. Ψυχὴ δὲ πᾶσα πρὸς (*al. lectio* πατρὸς) ἐκείγου (*anima vero omnis patris illius est filia.* Fic.). ψυχαὶ δὲ ἐν τούτοις (*in mundi sphaeris.* Fic.), καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ, καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ (*supernis*) πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν.

42 Acum, cît priveşte amănuntele filozofiei lui Plotin, aici nu mai este vorba despre criteriu, ca la stoici şi la epicurieni, — cu acesta s-a terminat; ci se stăruieşte să ne instalăm în centru, în contemplarea pură, în gîndirea pură; unitatea sufletului cu sine însuşi, realizată în ataraxie, este punct de plecare. Aşadar, ceea ce la stoici şi la epicurieni este ţintă aici formează începutul: să te aşezi pe această poziţie, să susciţi în tine această ataraxie ca pe un extaz, cum spune Plotin, ca pe o stare de însufleţire.

În general, această filozofie are faima de a fi doar pură exaltare. Este obişnuit a auzi această opinie care contrastează însă mult cu faptul că pentru Plotin adevărul se găseşte exclusiv în raţiune şi în înţelegerea conceptuală. Exaltarea extatică situează adevărul într-o esenţă care se află între realitate şi concept, care nu este realitate şi nici nu este pătrunsă de concept — esenţă care ţine de închipuire. Or, Plotin este foarte departe de aşa ceva. Însă ceea ce i-a creat această faimă este, pe de o parte, faptul că adesea se numeşte exaltare tot ceea ce depăşeşte conştiinţa sensibilă sau conceptele determinate ale intelectului, care, în limitarea lor, trec drept esenţe; pe de altă parte însă, este maniera lui Plotin de a vorbi în genere despre concepte, despre momente spirituale ca atare într-un fel ca şi cînd acestea ar fi substanţe; maniera de a introduce în lumea conceptelor moduri sensibile, moduri de-ale reprezentării; în parte, chiar de a coborî idei în sfera sensibilului, de exemplu faptul de a fi întrebuinţat interdependenţa necesară a tuturor lucrurilor pentru scopurile magiei. Căci magicianul este tocmai
43 acela care atribuie o forţă generală unor anumite cuvinte, unor semne sensibile, izolate şi se străduieşte prin rugăciuni etc. să le introducă în sfera generalului, — dar ca un general dat şi nu general în sine, conform însăşi naturii lui; adică, generalul gîndului încă nu şi-a dat sieşi o realitate generală. Gîndul unui erou este un gînd, fapta eroului este adevărul, generalul; efectul, mijlocul este tot atît de mare şi de general.

Faptul că Plotin şi neoplatonicii au fost numiţi exaltaţi şi fantaşti este un reproş pe care, într-un anumit sens, ei l-au meritat, deoarece în biografiile marilor dascăli ai acestei şcoli (Plotin, Porphir, Iamblic) se povestesc unele lucruri ce ţin de reprezentările legate de taumaturgie; căci, întrucît păstrau credinţa în zeii păgîni, ei afirmau referitor la venerarea chipurilor acestor zei că acestea posedă de fapt puteri divine, zeii fiind prezenţi în ele. În general nu se poate spune că şcoala

alexandrină n-a crezut în miracole *. Dar în aceste biografii se povestesc şi despre persoane unele vrăjitorii, similare celor pe care le-am întîlnit la Pitagora; istorii născocite mai curînd în această epocă decît într-o epocă anterioară. Deoarece taumaturgia a fost dominantă printre creştini şi păgîni în cursul acelei întregi perioade a istoriei lumii, fiindcă spiritul, retras în interior, plin de admiraţie pentru puterea infinită şi măreţia interiorului, nu ţinea seama de legătura naturală a evenimentelor, încît reprezentarea intervenţiei unei puteri superioare îi era cu totul familiară. — Însă doctrina filozofică a lui Plotin este cu totul departe de aceste lucruri. În afară de elementul cu totul teoretic referitor la chipurile zeilor şi amintit de noi mai sus, scrierile lui Plotin nu conţin nimic ce ar ţine de sfera credinţei în miracole. Se înţelege că cine consideră ca exaltare orice înălţare a spiritului la ceea ce nu e de natură sensibilă, [44] orice credinţă a omului în virtute, în ceea ce este nobil, divin, etern, orice convingere religioasă, acela îi va putea socoti şi pe neoplatonici printre exaltaţii extatici. Dar, evident, această denumire aplicată lor este numai un nume lipsit de conţinut, care nu poate fi întîlnit decît în gura intelectului sec şi a necredinţei în tot ce este superior. Însă, dacă numim exaltări extatice ridicarea la adevăruri speculative care contrazic categoriile intelectului finit, atunci şi alexandrinii s-au făcut vinovaţi de acest lucru; dar, în acest caz cu acelaşi drept poate fi numită exaltare extatică şi filozofia platonică şi aristotelică. Căci, fără îndoială, Plotin vorbeşte cu însufleţire despre înălţarea spiritului în gîndire; sau mai curînd este vorba de adevărata însufleţire platonică, de înălţare în sfera mişcării gîndului.

De asemenea, reproşul de exaltare ce şi-a atras Plotin asupra sa provine şi din felul cum determină sau descrie el raportul dintre conştiinţa individuală şi cunoaşterea esenţei absolute. Anume, Plotin spune că sufletul, care se retrage în sine din ceea ce este corporal şi îşi pierde toate reprezentările în afară de reprezentarea esenţei pure, se apropie de Dumnezeu **. Principiul filozofiei lui Plotin este raţiunea, care fiinţează în sine şi pentru sine însăşi. Plotin susţine, fără îndoială, că ceea ce fiinţează cu adevărat nu poate fi cunoscut decît prin extaz; însă nu trebuie să ne reprezentăm această încîntare ca pe o stare de exaltare; ci el o numeşte simplificare a sufletului,

* Cf. *Eneada*, I, l. VI, c. 7; IV, l. IV, c. 39—43; Proclus, *Theol. plat.*, I, c. 29, pp. 69—70 (ed. Aem. Portus, Hamburg, 1618).

** *Eneada*, VI, l. VII, c. 35—36.

prin care acesta este transpus într-o stare de liniște fericită, deoarece însuși obiectul lui este simplu și în nemișcare *. Această retragere a sufletului în sine, din ceea ce e corporal se înfăptuiește prin gîndul pur; activitatea este gîndirea, și tot așa și obiectul ei. Prin urmare, este vorba de o ținută calmă, fără înfierbîntarea sîngelui și a imaginației; și extazul nu este
45 nicidecum simplă încîntare a sentimentului și a imaginației, ci este, dimpotrivă, ieșire din conținutul conștiinței sensibile; este gîndire pură, care se află la sine însăși, se are pe sine drept obiect. Plotin vorbește adesea despre această stare într-un fel asemănător, spunînd o dată: „Adesea, în timp ce mă reîntorc din corp și devin treaz în mine însumi și în afara a ceea ce este altceva (*außerhalb des Anderen bin*), în afara a ceea ce este exterior, eu sînt în interior la mine însumi și am o contemplare admirabilă și duc o viață divină" etc.**. Dar conținutul de care Plotin devine conștient în această stare de extaz este format din gînduri filozofice, concepte speculative și idei.

Pe de o parte datorită numelui de extaz pe care Plotin l-a dat acestei stări, pe de altă parte din cauza faptului însuși, el este considerat ca visător exaltat. α) Datorită numelui: căci cei ce-l numesc astfel nu au în minte altceva decît o stare ca aceea în care se transpuneau inzii extravaganți, brahmani călugări și călugărițe, care, pentru a atinge o stare de retragere totală în ei înșiși, caută să șteargă în ei orice reprezentare și vedere a realității; încît aceasta este, pe de o parte, o stare permanentă, pe de altă parte însă, în această privire fixă în vid, fie că acesta apare ca lumină, fie că apare ca întuneric, nu există nici o mișcare, nici o diferență, și în general nu mai există gîndire. β) Din cauza faptului însuși: cei ce sînt convinși că esența absolută în gîndire nu este gîndirea însăși susțin totdeauna că Dumnezeu este „un dincolo" (*ein Jenseits*) al conștiinței, că gîndirea despre el este conceptul lui; existența însă sau realitatea este cu totul altceva, așa cum, cînd gîndim sau ne reprezentăm un animal, o piatră, conceptul nostru despre acestea sau reprezentarea noastră este cu totul altceva decît acest animal sau această piatră însăși, — ca și cînd acestea
46 ar fi adevărul pentru ele. Însă nu este vorba despre acest animal perceptibil simțurilor, ci despre esența lui; aceasta este conceptul lui. Iar esența animalului nu există în animalul sensibil ca esență, ci ca fiind una cu individualitatea lui obiectivă,

* *Eneada*, l. IX, c. 11.

** *Ibidem*, IV, l. VIII, c. 1; cf. *ibidem*, c. 4—7.

care e un mod al generalului esenței ; ca esență, ea este conceptul nostru ; de fapt însă numai acesta este adevărul, — senzorialul este negativ. Astfel, conceptul nostru despre esența absolută este esența însăși, cînd el este concept al esenței absolute, și nu concept al altui lucru. Dar în această esență Dumnezeu nu pare complet ; fiindcă el nu este numai esență, nu e numai conceptul său, ci este și existență a sa. Existența sa, ca esență pură, este gîndirea noastră despre el ; iar existența sa reală este natura. Și în această existență reală eul este un ce individual care gîndește ; el aparține acestei existențe ca moment al ei, dar nu o constituie. De la existența esenței ca esență trebuie să se treacă la existență ca existență reală ca atare ; iar ca existență reală, Dumnezeu este un « dincolo » al conștiinței de sine individuale : α) « dincolo » al conștiinței de sine individuale, esență, gîndire pură : modul obiectiv este depășit. β) Ca real individual, Dumnezeu este natura. Ca « dincolo » al gîndirii, el este numai realitatea, natura ; însă aceeași natură se reîntoarce ea însăși înapoi în esență, adică individualitatea conștiinței este depășită, e înfrîntă.

Iată de ce este Plotin un visător, un exaltat ! Este atare fiindcă el a avut ideea că esența lui Dumnezeu este gîndirea însăși și este prezentă în gîndire. Așa cum creștinii au socotit pe Dumnezeu prezent în chip sensibil, o dată, într-o anumită epocă și într-un anumit loc — însă și ca sălășluind permanent în mijlocul comunității credincioșilor săi și fiind spiritul ei —, tot astfel a socotit Plotin că esența absolută este prezentă în gîndirea conștiinței de sine, ființînd în aceasta ca esență, adică a socotit că însăși gîndirea este divinul. — Însă că nu este nimic exaltat în această simplificare a conștiinței de sine se vede îndată din faptul că tocmai această cunoaștere nemijlocită despre Dumnezeu este gîndire și înțelegere a lui și nu simțire goală sau, ceea ce e tot atît de gol, contemplare. Plotin mai mult se apropie de această poziție ; modul metaforic al exprimării cere și el mai multă separare de reprezentările mitice, în parte confuze. Ideea filozofiei lui Plotin este intelectualismul, adică un înalt idealism, dar care, în ce privește conceptul, nu e încă idealism desăvîrșit. 47

Acum, cît privește gîndul principal determinat al lui Plotin, adică ceea ce este obiectiv, conținutul sesizat în această extază, în această ființare a gîndirii la sine, acest conținut este, în general, conform principalelor lui momente, acela despre care am vorbit deja.

1. Anume, ceea ce e prim, absolutul, baza, este şi aici, ca la Filon, f i i n ţ a pură, imuabilul, care e temeiul şi cauza oricărei fiinţe ce apare, a cărei posibilitate nu este despărţită de realitatea ei, ci care în ea însăşi este realitatea absolută. Ea este, tot atît de esenţial, unitatea sau unitatea este ea esenţă a tuturor esenţelor. Principiul, adevărul, nu este multiplicitatea aparentă a existenţei concrete, substanţialitatea obişnuită a lucrurilor, conform căreia fiecare lucru este un ce separat de celelalte, ci, dimpotrivă, unitatea lor este ea însăşi esenţa lor*. Propriu-zis, această unitate nu este totul (*ist ... nicht Alles*), căci totul este numai rezultat al elementelor individuale, este cuprinderea laolaltă a lor, acestea aflîndu-se la bază, ca esénţe, într-o unitate care le este străină. Absolutul nu este nici înaintea totului, el nu diferă de totul care e s t e (*es ist nicht verschieden von dem seienden Allen*), altfel el ar fi iarăşi numai un ce gîndit (*nur ein Gedachtes*)**. Unitatea mai nouă, ca regulativ al raţiunii, trece de principiu subiectiv; Plotin afirmă suprema obiectivitate, fiinţa. Această unitate nu are multiplicitate în ea, adică multiplicitatea nu este în sine.

48 Absolutul este, ca la Parmenide şi Zenon, numai fiinţa pură, absolută, sau, de asemenea, binele absolut, cum am văzut că exprimă Platon, şi mai ales Aristotel, absolutul. Mai întîi, ce este binele? — „Binele este acela de care atîrnă totul (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται)", tot aşa după Aristotel: ceea ce doresc şi au drept principiu toate lucrurile (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται), acela de care ele toate au nevoie, în timp ce el însuşi nu are nevoie de nimic, ajungîndu-şi sieşi; el este măsura şi limita a toate; care dă din sine pe νοῦς şi esenţialitatea (οὐσίαν), şi suflet şi viaţă, şi activitatea acelui νοῦς (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Şi pînă aici totul este frumos, dar el este suprafrumos (ὑπέρκαλος) şi e deasupra a tot ce este cel mai bun (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων) — ὑπεράγαθον***; el domneşte liber, regeşte, în împărăţia gîndului (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ)****. — „El însuşi nu este însă nimic din cele al căror principiu este. Căci atunci, cînd ai spus: binele, nu mai gîndi şi nu mai adăuga nimic la el. Cînd ai scos deoparte fiinţa însăşi şi o iei astfel, te va cuprinde uimirea; şi, îndreptîndu-te spre fiinţă şi zăbovind în ea, o vei înţelege şi vei pricepe măreţia ei, din aceea ce provine din ea. Şi cînd ai astfel în faţa

---

* *Eneada*, III, l. VI, c. 6; VI, l. IX, c. 1—2.
** *Ibidem*, l. VIII, c. 8.
*** *Ibidem*, VI, l. IX, c. 6.
**** *Ibidem*, I, l. VIII: Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, c. 2.

ta ființa și o contempli în această formă pură, te va cuprinde uimirea"*.

Despre ființa absolută, Plotin spunea că ea nu poate fi cunoscută**, cum spusese și Filon :[ființa este ceea ce] rămîne în sine. În ce privește acest punct, Plotin intră în amănunte, revine adesea ca să spună că sufletul trebuie să-și procure gîndirea acestei unități abia prin mișcarea negativă, care este altceva decît numai povești, este parcurgerea tuturor predicatelor ; o mișcare sceptică, nimic în afara acestei unități. Țelul, atît pentru gîndirea subiectivă, cît și pentru domeniul practicii, este binele ; [49] lucrul principal este determinarea Unului. În genere, nici un predicat, de exemplu ființă, substanță, nu i se potrivește, deoarece ele exprimă un mod de a fi determinat oarecare***. El nu se simte pe sine, nu se gîndește pe sine, nu este conștient de sine însuși, fiindcă în toate acestea este implicată o distincție****. Dar, deși el este binele, ceea ce e absolut liber*****, el este totuși fără voință și decizie ; căci voința posedă în ea distincția dintre ea însăși și bine******.

Această ființă este și rămîne Dumnezeu, ea nu este în afara acestuia, ci este legătura, identitatea însăși. „Unitatea absolută menține lucrurile ca ele să nu cadă în bucăți, ea este legătura fermă a unității în toate, pătrunzînd prin toate, adunînd laolaltă și unind ceea ce, fiind separat în opoziție, este în pericol să se dezbine. Noi îl numim Unul și binele. El nici este nici nu este ceva și nici unul oarecare, ci e deasupra a toate. Toate aceste categorii sînt negate ; el nu are mărime, nu este infinit. El este centrul universului lucrurilor, izvorul veșnic al virtuții și originea iubirii divine, — în jurul căruia se mișcă totul, spre care se îndreaptă totul, din care își iau începutul și ieșirea νοῦς și conștiința de sine"*******.

Plotin reduce totul la această substanță ; singură ea este adevărul, rămîne absolut egală cu sine, în toate. Din ea însă ia ființă totul, iar unicul se deschide (în legătură cu creațiunea și cu orice producere). Însă acest lucru nu poate fi înțeles plecînd de la absolut, dacă acesta este abstract, ceva determinat, [50]

---

* *Eneada*, III, l. VIII, c. 9—10.
** *Ibidem*, V, l. III, c. 13—14.
*** *Ibidem*, l. II, c. 1 ; VI, l. II, c. 9—10 ; VIII, c. 8—9 ; l. IX, c.3.
**** *Ibidem*, VI, l. IX, c.6.
***** *Ibidem*, l. VIII, c. 7.
****** *Ibidem*, l. IX, c.6 (cf. l. VIII, c. 13 și 21).
******* Steinhart, *Questiones de dialectica Plotini ratione*, p. 21 ; Plotin, *Eneada*, VI, l. IX, c. 1—9 passim.

şi dacă nu este, dimpotrivă, conceput ca Unul activ în sine. Această trecere la al doilea [moment] nu este însă făcută de Plotin filozofic sau dialectic, ci această necesitate este exprimată de el în reprezentări şi metafore. Anume, el spune despre νοῦς, despre acest al doilea [moment], despre înaintarea de la cel nedeschis la revelaţie: „Acest bine unul, absolut, este un izvor care nu are alt principiu, ci este principiu pentru toate efluviile, astfel încît el nu este consumat de acestea, ci ca izvor rămîne liniştit în sine însuşi" şi raportat la ele, conţinîndu-le astfel ca atare în sine; încît aceste efluvii „care ies aici şi dincolo n-au curs încă, dar ştiu deja pe unde trebuie să iasă şi încotro trebuie să curgă"*. Această diferenţiere este punctul asupra căruia Plotin revine adesea; şi această diferenţiere este trecerea la determinare, producerea, — punct principal.

2. Primul însă pe care l-a născut această unitate, fiul Unului, este i n t e l e c t u l (νοῦς), a doua esenţă divină, celălalt principiu**. Se iveşte aici marea dificultate de a înţelege cum s-a decis Unul să se determine pe sine. Această problemă prezintă încă şi azi interesul esenţial. Anticii n-au conceput încă această problemă în modul determinat în care o concepem noi; ei însă au fost preocupaţi de ea. Νοῦς este regăsire de sine însuşi. El este δυάς, purul doi, este el însuşi şi obiectul său; el conţine tot ce este gîndit. El este această diferenţiere, dar diferenţierea pură care în acelaşi timp rămîne identică cu sine însăşi. Însă unitatea simplă este ceea ce e prim***. — Plotin recurge aici la tot felul de reprezentări: „Cum are loc această producere, cum au luat naştere din unitate doi şi multiplul
51 în general — problemă cunoscută şi ridicată de toate timpurile —, iată o întrebare la care ca să ştii răspunde eşti nevoit să invoci pe Dumnezeu, dar nu cu voce tare, ci prosternîndu-te în rugăciune înaintea lui; acest lucru îl putem face numai întrucît, solitari în noi înşine, ne adresăm celui ce este solitar. Contemplatorul trebuie să fie, în interiorul său, la sine însuşi ca într-un templu, să rămînă în sine calm şi înălţat deasupra a toate şi să contemple astfel faptul că nu există nici o schimbare"****. Aceasta este totdeauna dispoziţia sufletului care

---

* *Eneada*, III, l. VIII, c. 9.
** *Ibidem*, c. 10 fine.
*** *Ibidem*, V, l. I, c. 4—5, 7; l. IV, c. 2; l. V, c. 1.
**** *Ibidem*, V, l. I, c. 6.

gîndeşte, către care se adresează Plotin şi spre care conduce totul. În această gîndire pură (contemplaıe) νοῦς este efectiv; aceasta este însăşi activitatea divină.

„Această producere nu este mişcare, schimbare"; schimbarea pune un mod-de-a-fi-altceva (*ein Anderssein*), este îndreptată spre altceva. „Schimbaıea şi ceea ce există prin schimbare, schimbătoıul este abia al treilea" [moment]; νοῦς este încă rămînere a contemplaţiei la sine însăşi. „Astfel, întrucît intelectul este produs fără schimbare din esenţa absolută, el este răsfrîngeıea nemijlocită a acesteia, nu e instituit printr-o voinţă sau hotărîre, ci Dumnezeu", ca fiind Unul, binele, „este imuabilul, iaı producerea este o lucire venită din el, din el care rămîne. Unicul luminează în jurul său (περίλαμψιν, a lumina în jur); intelectul emană din el (ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος), cum emană lumina din soare (οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν, ὥςπερ περιθέον). Toate lucrurile" (substanţiale), „care posedă permanenţă, emană din substanţa lor în jur o esenţă, care depinde de ele"; sau, mai curînd, spune Plotin, le este identică. „Întocmai cum focul răspîndeşte în jurul său căldură şi zăpada frig, dar cum e mai cu seamă mirosul lucrurilor", tot astfel luminează νοῦς fiinţa. „Ceea ce a ajuns la desăvîrşiıea sa, trece în emanaţie – în cercul luminii"*, – exalează în jurul său**. Pentru a exprima această producere, emanaţie, Plotin mai 52
întrebuinţează şi imaginea revărsării, în care însă Unu rămîne absolut unu. „Fiind în sine desăvîrşit, fără lipsuri, el se revaısă, şi acest prisos este produsul. Acest produs se întoarce însă" în chip absolut „spre Unu", spre bine. „Unul este obiectul lui, conţinutul şi împliniıea lui", — produsul este ceea ce e plin de Dumnezeu, îl doreşte pe Dumnezeu. „Acesta este intelectul", – în general această reîntoarcere a produsului în prima unitate. „Pıima fiinţă în repaus este esenţă absolută, iar intelectul este contemplarea acestei esenţe"***. Adică intelectul ia naştere din faptul că prima esenţă, datorită reîntoarcerii ei la sine însăşi, se vede pe sine însăşi: vedere care vede. Lumina ce se răspîndeşte împrejur este o contemplare a unicului; această conversiune-a-sa-în-sine (ἐπιστρέφειν. ἐπιστροφή) este gîndirea, sau νοῦς este această mişcare circulară****.

---

* *Eneada*, IV, l. III, c. 17.
** *Ibidem*, V, l. I, c. 6.
*** *Ibidem*, l. II, c. 1.
**** *Ibidem*, II, c. 7; VI, l. IX, c. 2.

Acestea sînt determinațiile principale la Plotin. Această determinare a naturii ideii este adevărată în toate momentele ei. Decît că există în această determinare o dificultate; anume, ceea ce ne dă îndată de gîndit este această ieşire sau emanație. Infinitul se deschide; însă acest proces ni-l putem reprezenta în multiple feluri. Mai de curînd s-a vorbit aşa de mult despre emanația din Dumnezeu; această emanație este însă totdeauna o reprezentare sensibilă, ceva nemijlocit. Necesitatea deschiderii acesteia de sine (*des Sichaufschließens*) nu este, cu aceasta, exprimată; este numai afirmată, se petrece. Tatăl procreează pe fiul său cel veşnic, aceasta ajunge reprezentării; însă pentru concept nu ajunge această formă nemijlocită de mişcare, de determinare. Prin urmare, ideea, ca această trinitate, este sesizată, cît priveşte conținutul ei, cu totul just, fapt care merită înaltă prețuire; determinațiile arătate de Plotin sînt adevărate, dar nu sînt suficiente. Unitatea simplă, devenirea ei, este amintita suprimare a tuturor predicatelor, — negativitatea
53 absolută; emanația este tocmai această negativitate în sine,— nu este începere de la unitate ca să se treacă la dualitate. — Din Plotin s-ar mai putea relata multe lucruri frumoase, totuşi în operele lui se repetă adesea aceleaşi gînduri; adesea întîlnim reducerea la universal, şi nu găsim în ele un adevărat progres.

Acest intelect este numai conținutul diferitelor idei. Ceea ce este intelectul, ceea ce este obiectul lui, aceasta nu e pentru el absolut de loc ceva încă străin sieşi, nu este opus. Dumnezeu este deci diferențiere, extindere, dar în acelaşi timp şi reîntoarcere la sine însuşi; această dualitate este chiar în unitate, aceasta îi este obiectul. Ceea ce este gîndit nu este în afara lui νοῦς; în gînd, νοῦς se are numai pe sine însuşi ca gîndind. Obiectul gîndirii, acela spre care aceasta se pleacă înapoi, este unitatea absolută, în care însă, ca atare, gîndirea n-a pătruns, şi care nu este determinat, ci rămîne ceea ce este necunoscut. Însă, pe de altă parte, gîndirea este şi ceea ce se are pe sine însuşi ca obiect al său; şi astfel ea are un obiect, care conține în el mijlocire şi activitate, în genere dualitatea (δυάς). Aceasta este gîndirea ca gîndire a gîndirii*. Adică, în dezvoltarea acestei gîndiri în sine, întrucît ea este obiect al ei, rezidă pentru Plotin prima şi adevărata lume inteligibilă, care se află apoi în raport cu lumea sensibilă, însă în felul că aceasta nu este decît o slabă

---

* *Eneada*, V, l. III, c. 5; VI, l. II, c. 8.

imitație a ei. Iar lucrurile contemplate, așa cum sînt ele în această gîndire absolută, se află ca λόγοι sau ca fiind concepte și esențe ale lor; și ele sînt modelele ființeloi senzoriale (cum se exprimă și Platon), ca mai înainte în exemplul cu izvorul *.

Că gîndirea constă în faptul de a se gîndi pe sine însăși este însă o concepție cu totul aristotelică. Dai la Plotin și la alexandrini se adaugă mai departe afirmația că această deter- 54
minație aristotelică, gînditul, ceea ce este creat de gînd, este adevăratul univers, lumea inteligibilă. Ceea ce sînt la Platon ideile, este aici intelectul, inteligența care dă formă, care produce și care se află în mod real în ceea ce a produs , care se are pe ea însăși ca obiect, se gîndește pe sine însăși.

Plotin spune de asemenea, în felul pitagoreic, că lucrurile există ca numere în acest logos (λόγος). „Numărul nu este însă ceea ce e prim, ci unitatea nu e număr. Primul număr este doi, dar dualitate nedeterminată; unul este ceea ce o determină. Dualitatea este și sufletul. Numărul este ceea ce este dens; ceea ce senzația consideră ca ființînd este ulterior" **.

Plotin determină felul în care sînt în intelect aceste numeroase concepte, spunînd că ele sînt în inteligență așa cum sînt într-un lucru elementele care îl constituie, deci nu ca genuri indiferente unul față de altul, ci ca elemente diverse care se unesc complet, — nu sînt deosebite în chip indiferent, datorită spațiului, sau ca părți existente, ci numai prin deosebiri interioare, prin concept ***. — Astfel intelectul este declarat drept unitate negativă. Întocmai cum elementele compun un lucru, — comparație cu totul nepotrivită, dacă raportul dintre elemente este determinat ca acela al unor părți din care e format întregul (părțile sînt indiferente unele față de altele, fiecare există pentru sine și în sine) — : astfel apa, siliciul etc. într-un cristal sînt reprezentate ca fiind tot apă, siliciu, ca atare. Ființa elementelor este neutralitatea, în care fiecare din ele este suprimat ca un ce indiferent, existent; unitatea lor este unitatea negativă, esența interioară, ele conținînd în sine, ca diferente (*als Differente*), principiul individualității.

3. Lumea supusă schimbării, angajată în procesul diferențierii (*im Unterschiede befangen*). Astfel mul- 55

---

* *Eneada*, II, l. IV, c. 4; VI, l. IV, c. 2; V, l. IX, c. 8—9.
** *Ibidem*, V, l. I, c. 5.
*** *Ibidem*, VI, l. II, c. 2; V, l. IX, c. 8.

ţimea acestor forme este în sine în intelect; dar ele nu sînt numai în el, ci sînt şi pentru el, — totul este al său în forma obiectului său. Mai precis, pentru el există un întreit obiect: α) Există pentru el imuabilul, unitatea; el îşi gîndeşte unitatea ca obiect. β) El îşi gîndeşte deosebirea sa de esenţă; diferenţa, adică multiplicitatea a ceea-ce-este, e obiect pentru el. El este crearea lumii; în el îşi au toate lucrurile deosebirea şi determinaţia (forma) unele de altele, şi aceasta formează substanţa lor. γ) Substanţialitatea, persistenţa în cel ce gîndeşte, este modul determinat de a fi; crearea sau emanarea tuturor lucrurilor din intelect este deci de aşa fel, încît el rămîne plin de toate, sau totodată le consumă pe toate în mod nemijlocit. Şi el este suprimarea acestor diferenţe sau trecerea de la una la cealaltă; tot astfel el se gîndeşte pe sine, adică îşi este astfel sieşi obiect. În aceasta constă schimbarea. Întrucît νοῦς se gîndeşte pe sine însuşi ca schimbător, dar totodată ca rămînînd la sine în această schimbare, ca ceva simplu, νοῦς gîndeşte v i a ţ a în genere. Şi faptul că în felul acesta el îşi este sieşi obiect, momentele sale, pe care el le afirmă ca existente, iată universul adevărat, iată universul viu. Această întoarcere de sine a emanaţiei din sine însăşi, această gîndire de sine, este crearea veşnică a lumii *.

Reiese din aceste gînduri ale lui Plotin că în ele este în primul rînd suprimată alteritatea, e suprimat ceea ce este străin. Lucrurile existente sînt în ele însele concepte. Intelectul divin este gîndirea care le gîndeşte, şi acest fapt de a fi gîndite în intelectul divin constituie existenţa lor; şi existenţa lor nu e nimic altceva decît acest fapt de a fi gîndite. Ele sînt momente ale gîndirii, şi tocmai prin aceasta momente ale fiinţei. — Formele de δύναμις şi ἐνέργεια sînt şi la Platon
56 foarte frecvente, sînt o determinaţie principală; se găsesc la el expuneri foarte întinse despre ele. — În νοῦς Plotin deosebeşte gîndirea (νοῦς), ceea ce este gîndit (νοητόν), şi gîndul (νόησις), aşa încît νοῦς este unul şi totodată toate νόησις însă este unitatea diverşilor **. „Gîndul" nu este deci unitate, este mai mult produs; totuşi şi gîndul se avîntă la Dumnezeu, — gîndul, adică subiectul. Deosebirea gîndirii faţă de un Dumnezeu exterior este înlăturată; pentru acest motiv sînt acuzaţi

---

* *Eneada*, V, l. I, c. 7; l. II, c. 1—2; l. VI, c. 4; VI, l. II, c. 22.

** *Ibidem*, V, l. III, c. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

neoplatonicii de exaltare, iar ei înşişi spun, în privinţa aceasta, lucruri bizare.

Considerînd mai de aproape acest triplu mod al gîndirii, ca simplă, ca diferenţiată şi ca schimbare, constatăm că ea posedă trei principii în ea. Primul mod este simpla contemplare nediferenţiată a obiectului său sau este lumina. Aceasta nu e materie, ci este formă pură, este activitatea. Spaţiul este continuitatea abstractă, pură, a acestei activităţi, nu faptul însuşi de a fi activ, ci forma neîntreruperii ei. Intelectul, ca gîndire a acestei lumini, este el însuşi lumină, dar lumină reală în sine, adică lumina luminii *.

a. Cele trei principii sînt Unul, νοῦς şi s u f l e t u l. „ Νοῦς, aşa cum este, este veşnic activ. Mişcarea spre el şi în jurul lui este activitatea sufletului. Raţiunea (λόγος) lui [îndreptată] spre suflet face sufletul să gîndească, nepunînd nimic între ele. Gîndirea (νοῦς) nu este un multiplu; gîndirea este simplă şi e gîndire că gîndeşte. Adevăratul νοῦς (nu al nostru, care se manifestă în dorinţă) gîndeşte în gînduri, şi ceea ce gîndeşte el nu este în afara lui, ci el însuşi este gînditul lui, se are cu necesitate în gînd pe sine însuşi şi se vede el însuşi pe sine, şi se vede pe sine însuşi, nu negîndind, ci gîndind. — Sufletul 57
nostru este în parte în ceea ce e veşnic" (lumina), „este o parte a sufletului universal; acesta este, în parte, în ceea ce este etern şi emană din acesta, rămînînd în propria sa contemplare, fără să rectifice cu intenţie (*nicht berichtigend aus Absicht*)" etc. „Împodobirea întregului conferă oricărui ce corporal ceea ce este el capabil să facă, după destinaţia şi natura sa, întocmai cum focul pus la mijloc încălzeşte totul în jurul său" **.

„Deoarece unicul nu trebuie să fie singur — căci altfel totul ar fi ascuns şi n-ar avea nici o figură în sine, n-ar fiinţa nimic din ceea ce fiinţează, dacă unul ar rămîne în sine însuşi; şi n-ar fiinţa mulţimea celor-ce-sînt, create fiind de Unu, dacă acestora nu li s-ar fi conferit ieşirea (πρόοδον) pe care a primit-o tagma sufletelor —, tot astfel nu trebuia să fie nici numai suflete, ca şi cînd ceea ce este creat de acestea nu ar trebui să apară. Fiindcă oricărei naturi îi este inerent să facă şi să pună în lumină ceva conform cu sine, cum face sămînţa dintr-un

---

* *Eneada*, IV, l. III, c. 17 .

** *Ibidem*, II, l. IX, c. 1—3 : ἔστι γὰρ ὡς ἐστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως. ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ κ.τ.λ. Traducerea nu dă virgula de după ὡσαύτως : *Est enim, sicut est intellectus, eodem modo semper in actu stabili constitutus.*

început nediferențiat. Nimic nu se opune ca orice să se împărtășească de natura binelui" *. Corporalul, sensibilul, Plotin îl lasă oarecum la o parte, nu are interes și motiv să-l explice, ci ținta sa este să curețe mereu sufletul de acest corporal, ca astfel sufletul universal și sufletul nostru să nu fie puse în pericol.

b. Plotin vorbește de principiul lumii materiale, de originea răului. Lumea sensibilă are ca principiu al său m a t e r i a; despre materie Plotin filozofează mult, astfel în legătură cu materia și despre rău. Materia este neființa (οὐκ ὄν), care poartă în ea o imagine a ceea-ce-ființează. Lucrurile diferă prin pura lor formă, prin diferența care le deosebește; gene-
58 ralul diferenței este negativul, și acesta este materia. Așa cum prima unitate absolută este ființa, tot astfel unitatea aceasta a ceea ce e obiectiv este negativul; ea nu are nici un predicat și nici o însușire, nici o figură etc. Prin urmare, ea însăși este un gînd, concept pur, și anume conceptul purei nedeterminări; sau ea este posibilitatea universală, fără energie. Plotin descrie foarte bine această pură posibilitate și o determină ca fiind principiul negativ **. Despre aceasta Plotin vorbește mult:

„Metalul este statuie numai conform posibilității. În ceea ce nu este permanent, posibilul (τὸ δυνάμει) a fost cu totul altceva. Dacă cel ce este gramatician conform posibilității devine gramatician și conform realității (ἐνεργείᾳ γένηται), posibilul este identic cu realul. Cel ignorant este ignorant în mod relativ (κατὰ συμβεβηκός); și nu întrucît este ignorant, este el un știutor conform posibilității. Sufletul, care este pentru sine, obține ceea ce el era conform posibilității și întrucît este știutor (ἡ δὲ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ᾗπερ καὶ ἐπιστήμων, ἔτι οὖν σώζει τὸ δυνάμει: *Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia*). Nu ar fi nepotrivit ca energia, întrucît ea este potrivit energiei și nu numai potrivit posibilității, să fie numită formă și idee (εἶδος); nu energia în general (ὁπλῶς), ci energia a ceva determinat (τοῦ καὶ ἐνέργειαν, *sed potius h u i u s actum*. Fic.). Fiindcă o altă energie noi o putem denumi poate mai propriu (κυριώτερον) astfel, aceea care este opusă posibilității ce duce la realitate (τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν, *quae educit in actum*).

---

* *Eneada*, IV, l. IX, c. 6.
** *Ibidem*, II, l. IV, c. 4, 12—15.

Deoarece posibilul deține de la altceva faptul de a fi potrivit realității. Însă datorită posibilității, posibilul posedă în el însuși realitatea, cum posedă îndemînarea și activitatea care 59
se referă la ea vitejia și acțiunea vitează'' *.

„Dacă în ceea ce este gîndit'' („în lumea inteligibilă'' este o exprimare neadecvată; nicăieri nu e scris «lume», ci ἐν τοῖς νοητοῖς) „nu este materie, aceasta fiind ceea ce e conform posibilității (ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), și nimic nu devine ca'' (*utpote*, nu *quam*) „ceva ce încă nu este, și nici nu este ceva ce se transformă în altceva, sau ceva ce, fiind permanent, produce un altceva, sau, ieșind din sine, îngăduie la altceva să fie în locul lui: atunci nu avem aici ceva numai posibil, — deoarece acolo'', (nu în domeniul, *in regno*) „unde este ființa este eternitatea și nu timpul. Ar trebui ca aici materia să fie formă (εἶδος), așa cum este și sufletul o formă pentru altceva (πρὸς ἕτερον), pentru materie'' **. (Aici urmează locuri foarte obscure). — Materia, în genere, nu este *actu* ***. „Ea este ceea ce ființează potrivit posibilității. Ființa ei este numai anunțare a unei deveniri (τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον), încît ființa ei se convertește în ceea ce va fi (ὃ ἔσται). Aceea ce este conform posibilității nu e ceva, ci e totul''; numai energia este determinată. „Materia rămîne totdeauna înclinată spre altceva (μένουσα πρὸς ἄλλο), posibilitate pentru ceea ce urmează (δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς). Ea este părăsită, ca o imagine (εἴδωλον) slabă și tulbure care nu este susceptibilă de a primi formă. Însă este ea oare imagine conform realității? Deci minciună, conform realității? Aceasta e totuna cu minciuna adevărată (ἀληθινὸν ψεῦδος), este adevă- 60
rata neființă (ὄντως μὴ ὄν)''; ea este un ce neadevărat, datorită energiei. „Așadar, ea nu e un ce care este conform realității, care își are adevărul (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι)'', ceea ce este în fapt, „în ceea-ce-nu-este (μὴ ὄντι)''; ea nu este cu adevărat, „își are ființa în neființă''. Neființa exprimă natura materiei; aceasta este determinația ei, ea fiind negativul pur. „Dacă-i

---

* *Eneada*, II, l. V, c. 2: . . . τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι (*potentia vero illa, per quam aliquid agi potest, ex se ipsa edit actum sibi quodammodo oppositum, velut habitus et qui secundum illum actus dicitur, fortitudo scilicet atque fortiter agere*).

** *Ibidem*, c. 3: . . . ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἄν, εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει. ἐν ᾧ ἐστι τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα οὐ χρόνον ἐχόντων.

*** *Ibidem*, c. 4.

luăm falsului falsul, atunci îi luăm toată esenţialitatea pe care o avea. Tot astfel, dacă introduci realitatea în ceea ce-şi are fiinţa şi esenţa în posibilitate, distrugi cauza substanţei lui, deoarece pentru el fiinţa constă în posibilitate. Prin urmare, dacă vrei să păstrezi materia intactă, trebuie s-o păstrezi ca materie; aşadar trebuie să spunem, pare-se, că materia fiinţează numai conform posibilităţii, pentru ca ea să rămînă ceea ce este'' *.

c. R ă u l începe şi el să fie acum, ca opus binelui, obiect de cercetare, aşa cum, de altfel, problema originii răului trebuie în genere să intereseze conştiinţa omenească. Aceşti alexandrini au afirmat că negativul faţă de gîndire este materia. Întrucît şi-a făcut apariţia conştiinţa spiritului concret, negativul abstract este şi el conceput în chipul acesta concret, ca existînd înăuntrul spiritului însuşi, deci ca ceea ce este negativ, din punct de vedere spiritual. Plotin examinează răul în multiple feluri; dar cercetarea pe planul gîndirii a acestui punct nu merge încă departe. În general, domină reprezentările acestea :
61 Acţiunea sufletului este mişcarea spre unic, între suflet şi λόγος nu este nimic; căci gîndul se are numai pe sine ca obiect, se priveşte pe sine cum gîndeşte **. Binele este aceea de ce atîrnă totul, ceea ce designează tot ce este, ceea ce îşi ajunge lui însuşi, măsură, principiu şi limită a toate, ceea ce conferă suflet şi viaţă; şi el este nu numai frumos, ci este deasupra a tot ce e mai bun, domnind regeşte în gînd ***. ,,Binele este νοῦς, dar nu în sensul în care obişnuim să luăm intelectul care se împlineşte dintr-o presupoziţie (ἐκ προτάσεως) şi înţelege ceea ce i se spune, care trage concluzie şi face teorie din ceea ce urmează, cunoscînd de aici ceea ce este, cunoştinţă pe care mai înainte n-o avea, înainte de cunoaşterea sa fiind gol, deşi el este intelect. Ci acest νοῦς, inteligenţa, posedă totul, este totul şi sălăşluieşte la sine'', conţine totul în sine; ,,el posedă totul, întrucît nu îl posedă'', întrucît el este de natură ideală, este inteligibil în el. ,,Însă el nu îl posedă în sensul în care

---

* *Eneada*, II, l. V, c. 5 :... ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι· ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν. καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνεργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν.

** Vezi mai sus, p. 56.

*** Vezi mai sus, p. 48.

considerăm ceva ce posedăm drept ceva străin, drept altceva; ceea ce posedă el nu diferă de el. Deoarece el este în întregime orice şi pretutindeni totul, şi neamestecat, ci iarăşi în sine şi pentru sine".

„Ceea ce participă la νοῦς nu participă la tot, deodată, ci participă atît cît poate. Şi el" (νοῦς) „este prima energie a aceluia" (a lui νοῦς cel finit) — sau energia lui este prima — „şi prima substanţă, întrucît acela rămîne în sine" (anume, cel finit). „El este activ în jurul aceluia, precum şi trăieşte în jurul lui (?). Sufletul, care se mişcă în jurul lui" (χωρεύσασα, *circa hunc se versans*, nu χορεύσασα?) „contemplîndu-l şi privindu-l în interior, vede prin el pe Dumnezeu; aceasta este viaţa lipsită de rău şi fericită a zeilor". Inteligenţa este activitate, iar ca atare ea se revarsă şi iese afară; aşadar inteligenţa diferen- 62
ţiază, dar, întrucît în diferenţa sa ea nu are de-a face decît cu sine, ea rămîne în unitatea sa divină şi duce o viaţă fericită din care lipseşte răul. „Şi, dacă lucrurile ar rămîne aici, n-ar exista răul. Dar există bine prim, al doilea şi al treilea, toate în jurul regelui a toate şi acela (ἐκεῖνο) este autorul a tot ce este bine şi totul este al lui"; însă în acestea e cuprins momentul diferenţei, — „şi al doilea e în jurul (περί) celor de-al doilea şi al treilea în jurul celor de-al treilea" *.

„Or, dacă acesta e ceea-ce-este şi încă ceea ce e mai presus de fiinţă, atunci răul nu e în ceea-ce-este, nici în ceea ce e mai presus de fiinţă, deoarece acesta este binele. Prin urmare, nu mai rămîne decît că răul, dacă este, este în ceea ce-nu-este, e ca o formă a acestuia — însă e ceea-ce-nu-este nu ca nefiinţînd în întregime, ci numai ca un altceva al lui ceea-ce-este". Răul nu este principiu absolut, independent de Dumnezeu, ca la gnostici şi la manichei. „Răul nu este ceva ce nu există, ca mişcarea şi repausul în ceea-ce-este, ci răul este ca o imagine a lui ceea-ce-este (εἰκὼν τοῦ ὄντος), sau şi mai mult" (în grad şi mai mare)

---

* *Eneada*, I, l. VIII, c. 2: . . . καὶ σύνεστιν αὐτῷ, συνὼν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τε γάρ ἐστιγ ἕκαστον καί πανταχῆ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς (*secum habitat sibi prorsus unitus, habet cuncta non habens; non enim ea possidet tanquam alia, nec ipse existit alius, neque quae sunt in eo singula segregantur a singulis. Immo vero quodlibet est universum et ubique totum, neque tamen confunduntur cuncta, sed rursus singula discernuntur*) κ.τ.λ.

e „ceea-ce-nu-e s t e (ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν). Răul este universul sensibil" *. Răul îşi are rădăcina în nefiinţă.

63 În cartea a opta a primei *Eneade*, Plotin spune: „Însă, cum poate fi cunoscut răul? Întrucît gîndirea se întoarce de la sine, ia naştere materia. Materia există numai prin abstracţia lui altceva. Ceea ce rămîne, cînd înlăturăm ideile, este, spunem noi, materia", este răul. „Gîndul devine deci un altul, ceva ce nu e gînd, întrucît cutează să se îndrepte spre ceea ce nu este al său (διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ)"; dar ceea ce nu este al său este materia şi aceasta este răul. „Întocmai cum ochiul se întoarce de la lumină pentru a vedea întunericul, pe care el nu-l vede — tocmai aceasta este o vedere care este nevedere — ,tot astfel gîndul suferă contrariul a ceea ce este el, pentru a vedea ceea ce este contrar lui (ἔπαθε τοὐναντίον ἥ ἔστι, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον)"**. Acest abstract altceva este şi răul. Vederea a ceea ce e lipsit de măsură este tocmai nevedere. „Sensibilul raportat la măsură" — ὅρος, νοῦς — „este ceea ce nu are măsură, infinitul", nemărginitul, „raportat la ceea ce este delimitat (πέρας), este nedeterminatul, ceea ce nu are repaus, nesăturatul, ceea ce, esenţial, duce lipsă. Acest fel de a fi nu este pentru sensibil accident (συμβεβηκότα), ci este substanţa sa (οὐσία)". Sensibilul este totdeauna îndreptat spre devenire; nu se poate spune că el este, ci numai că mereu va fi. — „Sufletul îndreptat (νεύουσα, înclinat) spre νοῦς este pur, ţine departe de el materia şi tot ce e nedeterminat şi lipsit de măsură (ἀόριστον καὶ ἄμετρον)" ***.

„Dar de ce, dacă există binele, este necesar şi răul? Fiindcă materia trebuie să existe în cuprinsul întregului, fiindcă întregul constă cu necesitate din contrarii. Întregul n-ar exista, dacă n-ar exista materia. Natura lumii este amestecată din νοῦς şi necesitate. A fi la zei înseamnă a fi în ceea ce e gîndit; căci
64 ei sînt nemuritori. Noi putem înţelege necesitatea răului şi astfel: deoarece binele nu este s i n g u r, materia este în chip necesar pentru ieşire [manifestare] o contrapoziţie

---

* *Eneada*, I, l. VIII, c. 3: εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνεῖν οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς οὐ (*sic*) οὖσιν εἶναι, οἷον εἴδός τι τοῦ μὴ ὄντος . . . μὴ ὂν δὲ, οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος κ.τ.λ.

** *Ibidem*, c. 9.

*** *Ibidem*, c. 3 şi 4.

față de bine". Acest πρόοδος, ieşire, este o activitate şi o întoarcere în sine, în consecință în el se află diferențiere şi opunere. Pentru manifestarea binelui materia este necesară şi constituie ultima contrapoziție pentru manifestarea lui. „Sau s-ar mai putea spune că răul este extrema la care se ajunge prin continua coborîre şi cădere, dincolo de care nimic nu mai poate fi; însă este necesar ca ceva să fie, după ceea ce e prim, şi astfel şi ceea ce e extrem. Aceasta este însă materia, care nu mai are nimic din ce e prim, [din bine]; şi aceasta este necesitatea răului" *.

„Materia este o neființă adevărată, fiind mişcarea ce se suprimă pe sine însăşi: este neliniştea absolută, însă această neliniște însăşi în repaus (*aber diese selbst ruhend*): e ceea ce este opus în sine însuşi; materia este marele, care e mic; micul, care e mare; mai multul, care e mai puțin; mai puținul, care e mai mult. Determinată într-un fel, ea este, dimpotrivă, contrariul: sau, fiind intuită, pusă (*gesetzt*), ea nu este pusă, a dispărut; sau, fiind nepusă, ea este pusă: ea este ceea ce e absolut înşelător" **. De aceea materia însăşi este nepieritoare, ea poate trece în nimic ***. Ideea schimbării însăşi este ceea ce e nepieritor, însă ceea ce e angajat în această idee este schimbător. Dar materia aceasta nu este fără formă; iar noi am văzut că intelectul se comportă față de obiectul său într-un al treilea mod, anume ca unul ce stabileşte raporturi între diferențe. Această raportare, trecere, schimbare, este viața universului, sufletul universal al lui. Ființa sufletului nu este nici ea o schimbare care s-ar petrece în intelect, ci ființa lui este faptul de a fi gîndit nemijlocit de intelect. 65.

La Plotin, ca şi la Pitagora, îndrumarea (ἀγωγή) sufletului spre virtute este latura principală. Am remarcat deja faptul că Plotin se îndreaptă adesea împotriva gnosticilor; el face acest lucru mai cu seamă în cartea a noua a *Eneadei* a doua. Gnosticii consideră spiritualul, inteligibilul drept ceea

---

* *Eneada*, I, l. VIII, c. 7: . . . τὸ δ' ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ — *alia lectio* τοῦ καλοῦ — λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην· ἐπεὶ γαρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ ὑποστάσει. ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ (nu cumva τοῦ πρώτου?), καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

** *Ibidem*, III, l. VI, c. 7.

*** *Ibidem*, c. 8.

ce este adevărat; numele lor derivă din γνῶσις, cunoaştere. Ei iau de bază cărţile creştine, însă ei transformă totul în ceva spiritual; forma existenţei concrete, a realităţii, care în Hristos este moment esenţial, ei o volatilizează, făcînd din ea un gînd general. Or, Plotin se declară contra gnosticilor şi păstrează ferm ca esenţială legătura inteligibilului cu realul. El spune: „Nu disprețuirea lumii, a zeilor din ea şi a celorlalte frumuseţi este ceea ce ne face buni. Cel rău disprețuieşte pe zei şi este cu adevărat rău numai cînd a înfăptuit acest lucru. Şi apoi pretinsa lor veneraţie pentru zeii inteligibili (νοητοὺς θεούς) nu are nimic corespunzător (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο, *consentaneum sive cognatum nihil habet*)". Gnosticii pretind că au cea mai mare veneraţie faţă de zeii inteligibilului; însă nu există armonie între gînduri şi lumea reală, dacă ne oprim numai la ceea ce este gîndit. „Sufletele din lumea reală sînt mult mai înrudite cu inteligibilul decît sînt ale noastre. Căci cum ar fi această lume reală ruptă de inteligibil? Cei ce disprețuiesc ceea ce este înrudit cu el (ἐκείνοις) nu cunosc inteligibilul decît cu vorba (λόγῳ, *verbis Fic.*). Ce fel de pietate ar fi să susţii
66 că providenţa (πρόνοια)", divinul, „nu ajunge pînă la cele lumeşti (εἰς τὰ τῇδε, cele de dincoace)? De ce n-ar fi el [Dumnezeu] şi aici? Căci de unde ar putea el şti, că oamenii sînt aici?" (πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; — mai înainte numai πρόνοια —, nu θεός — Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; oamenii). „Prin urmare, el asistă la toate şi este în lumea aceasta, oricare ar fi modul în care este, încît lumea participă la el. Dacă este îndepărtat de lume, el este îndepărtat şi de noi şi n-aţi putea spune nimic despre el şi despre ceea ce el produce. Lumea aceasta are şi ea dintr-însul, şi nu e părăsită de el, şi nici nu va fi vreodată. Deoarece întregul participă mai mult încă decît partea la providenţa divină, şi încă mai mult participă sufletul lumii la providenţa divină. Acest fapt îl demonstrează fiinţa şi modul raţional de a fi al lumii" *.

Astfel Plotin se declară precis împotriva gnosticilor, împotriva simplei inteligibilităţi. Gnosticii au fost împotriva

---

* *Eneada*, II, l. IX, c. 16 :... πᾶσιν οὖν παρέσται, καὶ ἐσται ἐν τῷ κόσμῳ τῳδε, ὅστις ὁ τρόπος (*quacunque ratione adsit*), ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ἡμῶν (ὑμῶν) ἀπέσται· καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. — Ὅγε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει, καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' ἀπολειφθήσεται· πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις, κἀκείνης τῆς ψυχῆς (*universi anima*) πολύ μᾶλλον. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι (*declarat hoc ipsum esse mundi*) καὶ τὸ ἐμφρόνως εἶναι.

bisericii apusene, aceasta i-a combătut în fel şi chip ; şi de erezia primelor secole ale creştinismului ţine faptul că momentul existenţei concrete este negat sau suprimat în Hristos. Ei spuneau că fiinţa determinată a lui Hristos ar fi fost numai un corp aparent. Manicheii vorbesc cu totul în sensul acesta, cînd susţin că Dumnezeu, binele, se arată, luminează în jur şi produce în felul acesta o lume inteligibilă. Al treilea [moment] este apoi νοῦς, spiritul care reîntoarce, care pune [momentul] al doilea şi pe primul ca unul, simţindu-le ca fiind unul ; acest sentiment este iubirea. Ideea cunoaşte foarte bine această erezie, dar forma realităţii individualizate, în care este reprezentat acest lucru în religia creştină, ea o suprimă. Crucificarea lui Hristos se înfăţişează astfel ca numai aparentă, ca luată numai alegoric, în sensul că în răstignire ni se dă numai o imagine despre suferinţele reale ale sufletului prizonier. Astfel, apare reprezentarea că Hristos este răstignit pretutindeni în lume, că el suferă în suflet, că este vorba de o crucificare mistică. Prin vegetaţie s-au încorporat părţi de lumină, şi această încorporare a părţilor luminii se produce ca plantă *. Această reprezentare este considerată de gnostici ca idee universală, care se repetă în toate formele singulare de existenţă ale naturii, ale naturii vegetale şi animale, precum şi în natura sufletului. — Împotriva acestor gnostici s-a declarat deci Plotin. Biserica a afirmat tot atît de hotărît unitatea naturii divine şi umane. Această unitate a pătruns apoi în religia creştină ca reprezentare în conştiinţă ; astfel încît natura omenească a lui Hristos este luată în realitatea ei, ca prezenţă singulară (*als Dieser*), şi nu doar în sens alegoric şi filozofic. 67

Aceasta constituie ideea principală a intelectualismului şi idealismului plotinian, la aceste reprezentări generale este redus ceea ce e de natură specială ; aceste reduceri sînt adesea metaforice. Ceea ce lipseşte la Plotin este : α) cum am notat deja, conceptul. Scindare, emanaţie, curgere sau ieşire, apariţie, sînt cuvinte exploatate mult şi în timpul mai nou, dar care de fapt nu spun nimic. Scepticismul şi dogmatismul, ca conştiinţă, ca cunoaştere, afirmă opoziţia subiectivitate-obiectivitate. Plotin a înlăturat această opoziţie, avîntîndu-se în regiunea cea mai înaltă, în aristotelica gîndire a gîndirii. Plotin are mult mai mult de la Aristotel decît de la Platon. El nu este dialectic,

* Neander, *op. cit.*, p. 90.

nici ca ieşind din sine însuşi şi nici ca conştiinţă, reîntorcîndu-se din sine însuşi în sine.

68 β) Descinderea mai departe, pe de o parte la natură, pe de altă parte la conştiinţa care apare, deşi este efect al sufletului superior, conţine mult arbitrar, se face fără necesitatea imanentă conceptului, şi în parte în imagini felurite, în care ceea ce ar trebui să fie determinat în concepte este exprimat în forma unei realităţi, — exprimare cel puţin inutilă şi neadecvată. Citez un singur exemplu. Sufletul nostru nu aparţine numai lumii intelectului, unde el era desăvîrşit şi fără nici un defect; numai forţa lui de gîndire aparţine primului intelect. Facultatea lui de mişcare, sufletul ca viaţă, emana din sufletul inteligibil al lumii, simţirea însă emana din sufletul lumii percepute. Adică Plotin afirmă primul suflet al lumii drept activitate nemijlocită a intelectului, care îşi este obiectiv sieşi; el este suflet pur, deasupra regiunii sublunare, locuieşte în cerul înalt al stelelor fixe. Acest suflet pur procreează: din el la rîndul lui emană un suflet cu totul senzorial. Dorinţa sufletului individual, particular, despărţit de întreg, îi dă acestui suflet un corp; pe acesta sufletul îl primeşte în regiunea superioară a cerului. Cu acest corp sufletul primeşte imaginaţie şi memorie. În sfîrşit, sufletul acesta se duce la sufletul lumii simţurilor şi de la aceasta el primeşte simţire, dorinţe şi viaţa care se păstrează vegetativ *.

Această decădere, această progresivă cădere în corporal, urmaşii lui Plotin o descriu în felul că sufletul se coboară din Calea Laptelui şi din zodiac în orbitele planetare ce se află mai jos, obţinînd în fiecare noi facultăţi şi începînd în fiecare să-şi exercite aceste forţe: în Saturn sufletul obţine pentru prima dată facultatea de a trage concluzii despre lucruri; în Jupiter, el primeşte forţa activă a voinţei; în Marte înclinaţii şi impulsii, în Soare simţire, opinie şi imaginaţie; pe Venus dorinţe senzuale, îndreptate spre individual; în Lună, în sfîrşit,
69 el primeşte forţa procreaţiei **.

În acest fel, ceea ce Plotin însuşi prezintă drept momente inteligibile, pe una din laturi, el îl aplică şi la spiritual, transformîndu-l în existenţă reală, existenţă particulară. Sufletul care doar doreşte este animalul; cel care numai vegetează,

---

* Buhle, *op. cit.*, partea a IV-a, pp. 418—419; Tiedemann, *op. cit.*, vol. III, pp. 421—423; cf. Plotin, *Eneada*, IV, l. III şi VIII passim.

** Buhle, *op. cit.*, pp. 419—420.

avînd numai facultatea de a procrea, este planta. Însă acestea nu sînt stări particulare ale spiritului, în afara spiritului universal prezent în diferitele grade ale conştiinţei spiritului lumii despre sine. Dar Saturn şi Jupiter nu mai au ce face aici. Dacă în potenţa lor aceste planete exprimă momente ale sufletului, aceasta este întocmai cum sînt ele puse astăzi să exprime fiecare un metal particular. După cum Saturn exprimă plumbul, iar Jupiter cositorul etc., tot astfel exprima Saturn şi raţionamentul, iar Jupiter voinţa etc. Pe de altă parte, este evident mai uşor să spunem că Saturn corespunde plumbului etc. sau că el reprezintă plumbul, în loc să-i exprimăm conceptul, esenţa, — o comparaţie cu ceva neprins nici el în concept, ci simplu lucru sensibil luat dintr-o dată, din văzduh, sau mai curînd de pe pămînt — cum şi că Saturn este raţionament ori reprezintă raţionamentul (sau cum vreţi), fiindcă sufletul ar ajunge la acesta cînd cade pe planeta Saturn. Însă astfel de reprezentări sînt tot atît de deplasate sau de false, ca şi cînd am vrea să spunem că sufletul este plumb etc. Esenţa plumbului nu mai este această existenţă sensibilă, numită plumb, şi nici, pentru suflet, acest moment al unei astfel de stări nu posedă realitate ; căci se vorbeşte tocmai despre ceea ce e în sine sufletul, — iar comparaţia de mai sus nu exprimă decît existenţă sensibilă.

3. PORPHIR ŞI IAMBLICHUS

Discipoli vestiţi ai lui Plotin sînt Porphir şi Iamblichus. Primul a fost sirian ; a murit în 304 * ; al doilea, originar tot din Siria, a murit în 333 **. De la Porphir avem, între 70
altele, şi o introducere în *Organon*-ul lui Aristotel, despre genuri, specii, judecăţi, introducere în care este expusă Logica lui Aristotel conform principalelor ei momente. Cartea aceasta a lui Porphir a fost de altfel manual pentru predarea logicii aristotelice, precum şi un izvor din care s-a învăţat forma acestei logici. Manualele noastre obişnuite de logică abia dacă conţin ceva mai mult peste această introducere a lui Porphir. Străduinţele lui în ce priveşte logica arată la neoplatonici apa-

* Brucker, *op. cit.*, vol. II, p. 248.
** *Ibidem*, p. 268.

riția unei gîndiri mai precise. Această gîndire ține în măsură mare de intelect și este cu totul formală. Este caracteristic faptul că la neoplatonici logica intelectului, tratarea cu totul empirică a științelor, de pe pozițiile intelectului, se găsește îmbinată cu ideea cu totul speculativă; iar în ce privește practicul, cu credință în teurgie, în miraculos și straniu. Porphir a scris biografia lui Plotin, unde acesta este înfățișat ca taumaturg. Dar aceasta trebuie s-o lăsăm pe seama literaturii.

Mai multă confuzie găsim la Iamblichus, pe care l-am amintit deja ca biograf al lui Pitagora. În filozofia pitagoriciană domnea confuzia, filozofie pe care neoplatonicii au studiat-o mult, reînviind cu deosebire forma determinării numerice a acesteia. Iamblichus a fost un foarte apreciat dascăl al timpului său, fapt pentru care a primit numele de dascăl divin. Însă scrierile lui filozofice sînt o compilație fără mult caracter personal, iar biografia lui Pitagora nu face tocmai mare cinste înțelegerii sale. La el, gîndul coboară, devenind imaginație, universul inteligibil devine o împărăție a demonilor și a îngerilor, conferindu-li-se acestora și o clasificare, iar speculația devine
71 un fel de magie. Neoplatonicii numeau aceasta teologie. În cuprinsul miracolului, speculația, ideea divină, este adusă oarecum nemijlocit în contact cu realitatea, — și nu într-un chip general. Despre scrierea *De mysteriis Aegyptiorum* nu se știe sigur dacă este de Iamblichus. Mai tîrziu Proclus face mare caz de el și mărturisește că ideea principală a sa o datorează lui Iamblichus *.

4. PROCLUS

Mai important decît Iamblichus este Proclus, un neoplatonic de mai tîrziu, care trebuie să mai fie menționat. Proclus s-a născut în 412 la Constantinopol și a murit la Atena în 485. A studiat și a trăit însă mai cu seamă în Atena, la Plutarh. Viața lui a fost povestită de Marinus în același stil ca și cel amintit mai sus. După Marinus, părinții lui Proclus au fost originari din Xantus (în Lycia, Asia Mică); și, cum Apolo și Minerva erau zeii protectori ai acestui oraș, Proclus îi venera recunoscător; acești zei, la rîndul lor, îl considerau

* Cf. Proclus, *Theol. Plat.*, III, c. 11, p. 140.

ca favorit al lor, demn de considerații particulare și de atenții personale; astfel, Apolo l-a vindecat de o boală prin atingerea capului, iar Minerva l-a îndrumat să meargă la Atena. Mai întîi Proclus s-a dus la Alexandria, pentru a studia retorica și filozofia, apoi la Atena, la Plutarh și la Sirian, platonicienii. Aici studie în primul rînd filozofia aristotelică și apoi cea platoniciană. Asclepigenia mai cu seamă, fiica lui Plutarh, l-a inițiat pe Proclus în ceea ce are filozofia mai profund. Cum ne asigură Marinus, aceasta era singura persoană pe timpul lui Proclus care păstra cunoașterea marilor orgii și a întregii științe theurgice, transmisă ei de tatăl său. — Proclus a studiat tot ce aparține misterelor, poemele orfice, scrierile lui Hermes și instituțiile religioase de tot felul, încît, oriunde ajungea, pricepea mai bine ceremoniile cultului religios păgîn decît 72
preoții angajați special pentru îndeplinirea lor. Se zice că Proclus a fost inițiat în toate misterele păgîne. El însuși ținea toate sărbătorile religioase și îndeplinea toate acțiunile religioase ale celor mai diferite națiuni. El cunoștea chiar cultul divin egiptean, ținea și zilele de sărbătoare și de purificare ale egiptenilor, și anumite zile de sărbătoare le petrecea în rugăciuni și imnuri. — Dar, la alexandrini, μυστήριον nu are sensul pe care i-l atribuim noi, ci așa se numește la ei filozofia speculativă în general. Astfel și misterele creștinismului sînt, fără îndoială, pentru intelect neinteligibile, sînt taine; însă ele sînt speculative, rațiunea le cuprinde, — ele nu sînt însă secrete, căci sînt doar revelate. Proclus a compus multe imnuri, dintre care ne-au mai rămas cîteva foarte frumoase către zeități cunoscute, precum și către zeități locale cu totul particulare. Referindu-se la faptul că l-a interesat așa de numeroase religii (ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ), spune el însuși că „unui filozof nu i se cuvine să practice cultul (θεραπευτήν) unui oraș sau pe acela propriu numai unora, ci i se cade să fie hierofantul general al întregii lumi". Proclus considera pe Orfeu ca autor al întregii teologii elene și punea deosebit de mare preț pe oracolele orfice și caldeice. Activitatea de dascăl și-a desfășurat-o în Atena. Evident, Marinus, biograful lui Proclus, povestește și despre el cele mai mari minuni; astfel, că ar fi făcut să cadă ploaie din cer și ar fi temperat o mare caniculă, că a făcut să înceteze un cutremur de pămînt, că ar fi vindecat boli și a avut vedenii de zei *.

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. II, p. 320; Tennemann. vol. VI, pp. 284—289; Marinus, *Vita Procli*, passim (*praem. Theol. Plat.*).

Proclus a dus o viață de învățat foarte activă; a fost un bărbat adînc speculativ şi stăpînea un mare cerc de cunoştinţe. Trebuie să ne mire contrastul între puterea de judecată a unor astfel de filozofi şi ceea ce relatează elevii lor despre
73 ei în biografiile lor. Despre lucrurile miraculoase povestite de biografi se găsesc puţine urme în înseşi operele acestor bărbaţi. Proclus a lăsat multe s c r i e r i după sine; noi mai avem multe; avem şi numeroase scrieri matematice, de exemplu *Despre sferă* (*De sphaera*). Operele lui filozofice sînt mai cu seamă comentarii asupra dialogurilor lui Platon, comentarii publicate în diferite epoci. Cel privitor la dialogul *Timaios* mai ales a fost celebru. Mai multe dintre aceste comentarii au rămas însă numai în manuscris. Cousin (Paris) a îngrijit publicarea celei mai complete ediţii. Cărţi tipărite separat sînt: *Despre teologia lui Platon* (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) şi *Elemente filozofice* (στοιχείωσις θεολογική), principalele scrieri ale lui Proclus. Această din urmă mică scriere Kreuzer a reeditat-o împreună cu cîteva dintre amintitele comentarii.

El şi-a petrecut viaţa oarecum în slujba lui Dumnezeu şi s-a dedicat ştiinţelor şi filozofiei neoplatonice. Principalele lui idei f i l o z o f i c e pot fi cunoscute cu uşurinţă din scrierea lui despre teologia platonică, iar filozofia lui pricinuieşte multe dificultăţi de înţelegere, mai cu seamă datorită faptului că în cuprinsul ei se tratează despre zeii păgîni şi li se atribuie semnificaţii filozofice. El se deosebeşte însă cu totul de Plotin, prin faptul că la el filozofia neoplatonică ajunge cel puţin să primească în ansamblul ei o elaborare mai sistematică şi o formă mai desăvîrşită. Ceea ce-l distinge pe Proclus este studierea mai adîncă a dialecticii platonice. El este interesant pentru că, în teologia lui platonică mai ales (pe lîngă faptul că lucrarea este şi dialectică), găsim o progresiune şi o distincţie mai precisă a sferelor înlăuntrul ideii decît era la Plotin. În această scriere el dezvoltă cea mai ascuţită şi mai amplă dialectică a ceea ce e unu (*des Einen*); el simte necesitatea de a arăta multiplul ca unu şi unul ca multiplu, de a arăta formele pe care le ia unul. Însă dialectica lui Proclus este condusă mai mult
74 ori mai puţin în chip exterior şi este extrem de obositoare. Nu trebuie trecute cu vederea la Proclus marea lui profunzime, precum şi mai marea precizie şi claritate, atingerea unei dezvoltări ştiinţifice, şi, în general, excelenta dicţiune. Filozofia lui are, ca şi aceea a lui Plotin, forma unui comentariu al lui Platon. *Despre teologia lui Platon* este lucrarea cea mai intere-

santă a lui sub acest raport; filozofia lui este un sistem al înțelegerii (*ein Intellektualsystem*). Vom vedea cum o vom scoate la capăt cu ea; nu vreau să spun că expunerea lui Proclus este desăvîrșit de limpede, — ea are încă multe cusururi.

În *Parmenide*-le lui Platon, Proclus a constatat mai cu seamă în mod explicit că a fost descoperită natura esenței absolute. Rezultatul obținut în *Parmenide* este deja relatat de Platon *. La Platon însuși aceste concepte pure apar în chip naiv, oarecum neavînd altă semnificație decît cea pe care ele o au nemijlocit. „Unitate, multiplicitate, ființă" etc., pronunțînd aceste cuvinte gîndim tocmai această nemijlocită unitate, multiplicitate. Noi le determinăm ca concepte universale care există în gîndirea noastră; dar pentru Proclus ele au o semnificație mai înaltă, ele sînt expresia esenței absolute. — El arată însă, conform dialecticii platonice, că toate determinațiile, și cu deosebire multiplicitatea, se dizolvă în ele înseși și se reîntorc în unitate. Ceea ce pentru conștiința rămasă la reprezentare este unul din adevărurile ei principale, anume că sînt multe substanțe, sau că multiplul (lucrurile între care fiecare se numește un unu, și deci substanță) este în sine, este într-adevăr, — a c e s t adevăr principal piere în această dialectică; rezultatul ei este că numai unitatea este esență, este adevărată, iar toate celelalte determinații sînt numai mărimi evanescente, numai momente: ființa lor este ca aceea a unui gînd, care este nemijlocit. Unui gînd noi nu-i atribuim substanțialitate, nu-i atribuim ființă proprie; astfel, toate sînt determinații, și determinațiile unui lucru sînt astfel de momente în gîndire. — Obiecția critică adusă 75
în mod constant neoplatonicilor și lui Proclus se reduce totdeauna la observația că, evident, pentru gîndire totul se reîntoarce la unitate, dar că această unitate este numai o unitate a gîndirii și din ea nu rezultă de loc că lucrurile reale n-ar fi toate substanțe reale, avînd principii deosebite, independență unul față de altul, fiecare ființînd în sine și pentru sine; acea unitate logică nu este unitate a realității; plecînd de la ea, nu se pot trage concluzii privitoare la realitate. Adică acest fel de combatere reîncepe mereu lucrul de la capăt. Ea vorbește de realitate, spune că aceasta este ceva ce este în sine; iar cînd se pune întrebarea ce e această realitate,se răspunde că ea este un lucru, o substanță, un unul; într-un cuvînt se afirmă

* Vezi vol. II, pp. 243—244.

mereu din nou ca fiinţînd-în-sine, ceva a cărui dispariţie şi nefiinţă-în-sine a fost arătată.

Proclus începe cu unitatea; de aici înaintează şi el, dar nu nemijlocit la νοῦς; ci totul are la el o formă mult mai concretă; însă autodezvoltarea acestei unităţi nu este nici la el transformată în concept în mai mare măsură decît la Plotin. Trebuie să renunţăm de a căuta la el conceptul acesta al divizării. Unitatea, ceea ce e prim, este lucrul principal. „Unul este în sine inexprimabil şi incognoscibil; dar el este înţeles din emanarea şi reîntoarcerea-în-sine a sa" *. Proclus determină această autodivizare, raportul faţă de diferenţă, prima determinare a unităţii, ca producere (παράγειν), ca ieşire (πρόοδος), activitate, expunere, manifestare **. Relaţia unităţii, care produce,
76 nu este ieşire din sine; căci ieşirea din sine ar fi schimbare, unitatea n-ar mai fi pusă ca egală cu sine însăşi. De aceea unitatea nici nu suferă o scădere sau diminuare, din cauza producţiei sale. Unitatea este gîndire care nu suferă vreo scădere oarecare prin producerea unui gînd determinat, ci rămîne aceeaşi, păstrînd în sine şi ceea ce a produs ***.

Aşadar, conceptul nu devine, propriu-zis, mai limpede decît la Plotin. Însă, în această legătură, Proclus face o observaţie profundă referitor la felul în care apare această producţie în *Parmenide*-le lui Platon. El îl găseşte deja în acest dialog platonician (Proclus a scris un comentariu la acest dialog: volumele IV la VI în ediţia Cousin), unde Parmenide arată într-o formă negativă (adesea rezultatele sînt numai negative) că dacă este unitatea, fiinţa multiplului nu este etc. Despre aceste negaţii Proclus spune că „ele nu sînt suprimare a lucrurilor despre care ele sînt spuse (suprimare a conţinutului), ci sînt producere ale determinaţiilor, conform opoziţiilor lor. Prin urmare, cînd Platon arată că ceea ce e prim nu este multiplu, aceasta are semnificaţia că multiplul ia naştere din ceea ce e prim, că acesta nu este un tot, — că totalitatea purcede din ceea ce e prim etc. ****. Multiplul, determinarea părţilor purcede din unul. Aceste negaţii nu trebuie să fie înţelese ca ceva numai privativ, ci ele conţin

---

* Proclus, *Theol. Plat.*, II, p. 95.

** *Ibidem*, pp. 107 şi 108.

*** *Institutio tehnologica*, c. 26.

**** *Theol. Plat.*, II, p. 108: περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων κ.τ.λ.

şi determinaţii afirmative; multiplicitatea nu este luată în sens empiric şi apoi numai suprimată. „Acest trop al negaţiilor trebuie deci luat ca perfecţie, care rămîne în unitate, iese din totul şi stă într-un exces inexprimabil al simplităţii"; τέλειον luminează împrejur şi produce, astfel încît întregul 77
este conţinut în chip ideal în Unu. „Tot astfel, invers, Dumnezeu trebuie redobîndit înapoi din aceste negaţii", ele nu trebuie să rămînă absolute; „astfel n-ar exista concept (λόγος) de Dumnezeu şi nici negaţie. Conceptul inexprimabilului se învîrteşte în jurul său însuşi, şi nu e în repaus, şi se combate pe sine însuşi" *; — adică unul îşi pune în chip ideal determinaţiile şi el le şi suprimă. Negativul este tocmai ceea ce divizează, produce, ceea ce e activ, opus simplului; el este totodată scos din negaţie. Astfel dialectica platonică expusă în *Parmenide* cîştigă pentru Proclus o semnificaţie pozitivă; cu ajutorul dialecticii el vrea să readucă la unitate toate diferenţele. Cu această dialectică a unului şi multiplului, Proclus îşi dă multă osteneală, mai cu seamă în vestita sa învăţătură elementară.

Producătorul creează apoi mai departe datorită unui prisos de forţă. Producere are loc şi în virtutea lipsei. Orice trebuinţă, impuls etc. devine cauză, dar, întrucît reprezintă o lipsă; producerea care purcede dintr-o lipsă este împlinirea lipsei. Scopul este necomplet, activitatea ia naştere din scopul care tinde să se împlinească; însă trebuinţa, impulsul, se micşorează în acelaşi timp în procesul producerii, — impulsul încetează de a mai fi impuls, sau fiinţa-pentru-sine dispare. În schimb, unitatea iese din sine datorită prisosului de posibilitate (aceasta este aristotelic); şi această posibilitate ce se revarsă afară este realitatea în general. Producerea ei constă deci în faptul că ea se multiplică pe sine însăşi, că apare numărul pur; dar această multiplicare nu suprimă unitatea; dimpotrivă, ea are loc în modul unităţii (*auf Einheitsweise*, ἑνιαίως); această multiplicare nu micşorează prima unitate. Multiplul participă la unitate, dar unitatea nu participă la multiplici- 78
tate **. Proclus face uz de multă dialectică pentru a demonstra că multiplul nu este în sine, că el nu e creator al multiplului, că totul se reîntoarce în unitate, că deci unitatea este

---

* *Theol. Plat.*, II, p. 109.

** *Instit. theol.*, c. 27; *Theol. Plat.*, III, p. 119; II, p. 101—102; III, p. 121; *Instit. theol.*, c.5.

creatoarea şi a multiplului. Acest lucru nu e limpede, — nu este raportare negativă la sine; găsim în genere apoi o dialectică variată, o învîrtire în jurul acestei relaţii.

În al doilea rînd, multiplul este diferit. În această înaintare, o determinaţie principală pentru Proclus este aceea că ea se face prin analogie; iar ceea ce nu se aseamănă cu adevărul rămîne la distanţă mai mare de el. Multiplul participă la unitate, dar, în parte, el nu este unitate. Ceea ce e produs este apoi asemănător cu ceea ce produce; de aceea, el conţine în esenţa sa şi unitatea, avem prin urmare henade independente. Ele conţin în ele principiul unităţii, dar şi diferă una de alta; ele sînt multe, însă în aşa fel că sînt multe oarecum numai pentru un al treilea; în sine şi pentru sine ele sînt unităţi. Aceste henade dau apoi naştere la altele, dar care trebuie să fie mai imperfecte. Efectul, produsul, nu este în totul egal cu cauza care l-a produs. Unităţile proxime sînt întreguri, adică sînt unităţi care nu mai sînt unităţi esenţiale, nu mai sînt unităţi prin sine (*Selbsteinheiten*), ci unităţi la care unitatea este numai accident. Astfel creaturile se îndepărtează tot mai mult de unitate, participînd tot mai puţin la ea *.

Excelentă este determinarea mai precisă a ideii în cele trei forme ale ei: trinitatea (τριάς). Proclus indică în primul rînd determinaţia abstractă a acesteia ca trei zei **. Trebuie să scoatem cu deosebire în evidenţă felul în care el a determinat trinitatea. În general, această trinitate este interesantă
79 la neoplatonici; dar deosebit de interesantă este ea la Proclus, deoarece el n-a lăsat-o în momentele ei abstracte, ci aceste trei determinaţii abstracte ale absolutului el le-a considerat, la rîndul lor, fiecare pentru sine, tot ca o astfel de totalitate a trinităţii, obţinînd astfel o trinitate reală; încît trei sînt determinaţiile care constituie totalitatea, dar în aşa fel că fiecare determinaţie trebuie considerată la rîndul ei ca împlinită în sine şi concretă. Şi acest punct de vedere la care a trecut trebuie considerat ca perfect just. Aceste diferenţe în idee, care rămîne în unitate cu sine însăşi, sînt şi ele determinate în chip esenţial ca întreg, deoarece ele sînt momentele ideii, diferenţele ei; încît unitatea este întreagă în diferenţele ei, ceea ce este ea, astfel că fiecare dintre aceste diferenţe fiinţează în forma unei totalităţi, iar întregul e procesul

* *Inst. theol.*, c. 1—2 c. 28; *Theol. Plat.*, III, pp. 118, 122—125; II, pp. 108—109.

** *Theol. Plat.*, III, c. 11, p. 140.

prin care cele trei totalităţi se pun una pe alta ca identice. Din această cauză, Proclus a mers mult mai departe decît Plotin ; şi se poate spune că opera lui conţine ceea ce în această privinţă este mai excelent, mai elaborat la neoplatonici.

Determinarea despre ceea ce e vorba se face astfel : unitatea absolută, care se multiplică în mulţi unu, a creat astfel multiplul, aşa cum este el în aceşti unu. Multiplicitatea — conceputul şi nu mulţimea — este ea însăşi unitate ; ea este dualitatea în general sau modul determinat căruia îi stă în faţă modul nedeterminat. Al treilea moment este un întreg, unitatea determinatului cu nedeterminatul, sau un amestec ; — abia al treilea moment e ceea-ce-este, substanţialul, unul-multiplul (ἓν πολλά). În acest ce cu adevărat existent se află frumuseţea, adevărul şi simetria *. Adevăratul existent, ieşind din sine însuşi, este viaţa. Din diferenţierea, din dezvoltarea momentelor care sînt cuprinse în viaţă ţîşneşte intelectul **, [80] şi din acesta sufletul ***.

α) Emanarea nu este şi necesitatea conceptului. Cufundarea a toate în unitate rămîne intactă dincolo de această unitate ; dar această negativitate este tocmai crearea lor.

β) Proclus se deosebeşte de Plotin prin faptul că ceea ce purcede nemijlocit din unitate el nu îl numeşte intelect. Proclus este mai logic, intelectul este un ce mai bogat, iar ceea ce a emanat nemijlocit din unitate nu şi-a dezvoltat determinaţiile. Seria este, propriu-zis, frumoasă în parte. Proclus se deosebeşte de Plotin prin faptul că el îl urmează mai exact pe Platon, deosebind în chip mai desăvîrşit şi mai pur momentele. El spune că, „fără îndoială, în unitatea primă toate concordă, numai că Plotin face să apară natura gînditoare îndată după unitate", cum am văzut **** ; „dar învăţătorul lui"—cine este acesta, Proclus nu ne spune ; vezi mai sus biografia lui Proclus ***** — „care l-a iniţiat în toate adevărurile divine, a delimitat mai bine felul nedeterminat de a cerceta propriu celor mai vechi, a făcut distincţii mai precis gîndite în amestecul dezordonat al diferitelor ordine şi a sfătuit să fie fixată şi urmată exact diferenţierea determinaţiilor" ******. Şi, de fapt, la

---

* *Theol. Plat.*, III, c. 9—11, pp. 137—139.
** *Ibidem*, c. 13, p. 141.
*** *Ibidem*, p. 127 ; *Instit. theol.*, c. 192.
**** Vezi mai sus p. 50.
***** Vezi mai sus p. 71 ; cf. *Theol. Plat.*, I, c. 11, p. 28.
****** *Theol. Plat.*, I, c. 10, pp. 21—22.

Proclus întîlnim mai multă diferențiere și limpezime decît în confuzia plotinică; este absolut exact că el consideră pe νοῦς ca al treilea [moment], ca momentul reîntoarcerii.

În plus, Proclus se deosebește de Plotin prin faptul că el nu face principiu, adică moment pur abstract, din ființă, ci
81 din unitate — sau prin faptul că el nu determină ceea ce este prim ca ființă, ci ca unitate, considerînd ființa, subzistarea, abia ca al treilea moment.

Vedem în ansamblu distinse trei sfere una de alta și determinate astfel încît ele formează triada (τριάς); fiecare din ele este în același timp, la rîndul ei, totalitatea acestor momente, care sînt diferite ordini ale creației. Vom vedea îndată care sînt ele. Proclus se ocupă mult cu aceste ordini, anume se străduiește să descopere în ele diferitele sfere, diferitele puteri.

Privind trinitatea lui mai de aproape, conform determinării lui, cele trei momente ale ei sînt: unul, infinitul și limita. Acestea sînt momentele abstracte expuse în a sa teologie platonică; nelimitatul și limita sînt determinații pe care le-am întîlnit și la Platon *. Primul moment, Dumnezeu, este deci, cum am amintit adesea, unitatea absolută, incognoscibilă ca atare, închisă în sine, un pur abstract; ea nu poate fi cunoscută — ca ce abstract: nu putem ști despre ea decît că este un ce abstract; — ea încă nu este activitate. Această unitate este deasupra ființei (ὑπερούσιον, *superessentiale*); primul ei produs sînt mulțiile unu (ἑνάδες) ai lucrurilor, numerele pure. Acestea sînt principiile gînditoare ale lucrurilor, prin care acestea participă la unitatea absolută; dar fiecare lucru participă la ea numai printr-o unitate individuală, singulară, unu, — sufletul participă însă prin unitățile gîndite, generale. După cum Proclus prima unitate o numește Dumnezeu, aceste unități numeroase, gîndite, el le numește zei, dar tot așa numește el și momentele următoare. Însă acești zei sau aceste unități nu corespund ordinii lucrurilor în felul că ar exista
82 atîtea henade sau zei cîte lucruri sînt; deoarece aceste unități leagă lucrurile numai cu unitatea absolută, degajată din întregul, adică din amestecul, din sinteza care constituie lucrurile ca atare **. Lucrurile înseși sînt, în natura lor sintetică, întreguri (sufletele sînt ceea ce le leagă) — neasemănătoare cu prima unitate, și nu pot fi unite cu ea în mod nemijlocit.

---

* Vezi vol. II, p. 238.

** Comp. mai jos, p. 88.

Aşadar, multiplicitatea gîndită abstract este mijlocitorul lor (*ihre Mitte*); multiplicitatea este asemănătoare unităţii absolute şi ea e ceea ce leagă unitatea cu întregul univers. Multiplicitatea pură egalizează diverşii unul cu altul şi-i leagă aşadar de unitate; lucrurile au numai asemănare cu unitatea. Momentul al treilea este limita care ţine laolaltă aceste henade şi constituie unitatea lor cu henada absolută; limita pune multiplul şi unul însuşi ca o unitate*.

Acest lucru este mai bine exprimat prin ceea ce urmează, mai pur determinat ca opoziţie. Proclus ia ca principii (esenţialităţi) limita, infinitul şi amestecul, din *Fileb*-ul lui Platon; şi ele par deci a fi primii zei. Dar aceste abstracţii nu sînt adecvate numelui de « zei »; le vedem iarăşi reîntoarse înapoi.

„De la această primă limită", de la unul absolut, „lucrurile posedă" (ἐξήρτηται la Aristotel, cuvînt care revine adesea la neoplatonici) „unitate, totalitate şi comunitate", principiul individualităţii „şi măsura divină. În schimb, întreaga separaţie şi fecunditate şi ieşirea în multiplicitate se bazează (ὑφέστηκεν ἀπό) pe prima infinitate"**; infinitul este, prin urmare, cantitatea, nedeterminatul. În *Fileb*, Platon consideră infinitul 83
ca pe ce e rău, plăcerea ca nefiind adevărul deoarece ea este infinitul, nedeterminatul, neavînd în ea raţiune, logos***. „Aşadar, cînd vorbim despre naşterea unui ce divin oarecare, înţelegem că acesta rămîne neclintit în unităţile individuale şi nu înaintează decît potrivit infinităţii", potrivit continuităţii ca autoproducere, posedînd, în sine în acelaşi timp unitatea şi multiplicitatea, prima de la principiul limitei, aceasta din urmă de la principiul infinităţii. În orice opoziţie a semnţiilor divine, ceea ce este excelent aparţine limitei, iar ceea ce e rău infinitului. Din aceste două principii purcede totul, pînă la intrarea în fiinţă. Astfel veşnicul (şi acesta o seminţie divină), „întrucît el este măsura ca inteligibil, participă la limită; dar, întrucît el este cauza neîncetatei forţe spre fiinţă, el participă la infinitate. Tot astfel, intelectul, întrucît posedă în el măsura model (παραδειγματικὰ μέτρα), este un produs al limitei; iar întrucît el produce veşnic totul (παράγει), posedă forţa care nu scade a infinităţii"****.

---

* *Theol. Plat.*, III, pp. 123—124.
** *Ibidem*, c. 7, p. 133.
*** Vezi vol. II, p. 238—240.
**** *Theol. Plat.*, III, c. 7, pp. 133—134.

Lucrul principal îl constituie însă determinaţiile fundamentale πέρας, ἄπειρον şi μικτόν. Ultimul termen, expresie platonică, nu este prea potrivit, este rău, deoarece amestecul exprimă în primul rînd numai o legătură exterioară, pe cînd aici ar fi vorba totuşi de concret, şi chiar mai mult, de subiectiv; al treilea moment şi este, aici, unitatea celor două momente precedente. Dar aceste determinaţii fundamentale abstracte se află la el astfel încît sînt privite numai ca momente, ca elemente ale unui întreg, întreg care este τριάς [treimea]; însă în aşa fel că fiecare din cele trei momente este el însuşi o astfel
84 de τριάς întreagă, dar în una din aceste forme particulare, — o unică treime şi trei treimi. Πέρας şi ἄπειρον sînt înainte de οὐσία şi iarăşi, în aceasta *.

„Fiinţa primă (τὸ πρώτως ὄν) este ceea ce e amestecat", este unitatea treimii cu ea însăşi; „este fiinţa, atît a vieţii, cît şi a intelectului. 1) Primul dintre cele amestecate e ceea ce e primul în tot ce-este". Mai sînt încă alte două ordini: „2) viaţa, 3) spiritul. Aşadar, totul este triadic", întrucît fiecare dintre aceşti diverşi este în sine însuşi τριάς. „Aceste trei triade se determină" mai precis „ca fiinţă absolută (οὐσία), viaţă şi spirit; astfel totul trebuie luat spiritual, cuprins cu ajutorul gîndului". Numai lumea inteligibilă este cea adevărată, ea însăşi conţine trei ordini; însă această trias de triade constituie lumea adevărată, lumea inteligibilă. — Aici însă Proclus recurge la formele vechii mitologii; căci el numeşte diferitele ἑνάδες zei; iar Dumnezeu ca atare este οὐσία, din care emană zeii particulari. Reprezentarea mitologiei în modul determinat al conceptului rămîne însă totdeauna lucru forţat. — Relaţia celor trei momente trebuie înţeleasă astfel: „Aceste trei sînt însă ele înseşi conţinute, în mod esenţial (οὐσιωδῶς, *esentialiter*), în ceea-ce-este (ἐν τῷ ὄντι)"; ele trebuie cuprinse în substanţa primă, fiecare dintre aceste trei triade le conţine în sine pe celelalte. „Deoarece în ele e substanţa, viaţa şi νοῦς şi culmea a ceea-ce-este" (ἀκρότης τῶν ὄντων, *summitas*) **. Aceasta este ceea ce ţine de eu (*das Selbstlische*), ceea-ce-este-pentru-sine, subiectivul, punctul unităţii individuale. „Viaţa sesizată cu ajutorul gîndului este centrul a ceea-ce-este (τοῦ ὄντος). Dar
85 intelectul (νοῦς) e limita (τὸ πέρας, *finis*) a ceea ce este şi el

---

* *Theol. Plat.*, III, c. 10, pp. 138—139.

** Se pune întrebarea dacă nu ar trebui eliminat καί încît νοῦς ar însemna ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων. Vezi pp. 139—140; şi mai jos, p. 87.

e gîndire gîndită (ὁ νοητὸς νοῦς) deoarece în ceea ce e gîndit este νοῦς, şi în νοῦς este ceea ce e gîndit. Dar acolo" — unde? în οὐσία? În ceea ce e prim, sau, mai bine, ἐν τῷ νοητῷ — „νοῦς este în mod gîndit (νοητῶς, *mentaliter*), în νοῦς ceea ce e gîndit se găseşte în modul gîndirii (νοερῶς, *intellectualiter*). Esenţa (οὐσία) e ceea ce e permanent (τὸ μόνιμον) în ceea-ce-este şi ceea ce e împletit cu primele principii (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον) şi ceea ce nu iese din unitate (ἀνεκφοίτητον)". Al doilea [moment], în determinare concretă „viaţa, este apoi ceea ce rezultă din principii şi se naşte împreună (συμφυόμενον) cu posibilitatea (δυνάμει) infinită; acest al doilea moment este el însuşi întreaga totalitate, în modul determinat al infinităţii, în forma nedeterminatului, încît el este un ce divers. „Intelectul este însă limita" (individualitate), „care conduce din nou" (viaţa) „înapoi la principii (ἐπιστρέφον) şi o face" (tot pe ea) „adecvată principiului" (esenţei, οὐσία) *, „încheind un cerc inteligibil". Limita este ceea-ce-e-în-sine, este abstractul, — νοῦς. Acesta este însă el însuşi în trei forme, în cuprinsul primei ordini; aceste trei forme constituie ele însele cele trei ordini. „Deoarece el ** este în sine ceva triplu, în parte substanţialul (οὐσιωθῶς) în sine însuşi, în parte viu, în parte inteligibilul (νοεροῦ), totul fiind însă conţinut în el în mod substanţial (*essentialiter*): el este deci primul între cei-ce-sînt, este ceea ce a fost îmbinat din primele principii". Abia acesta este realul; foarte bine! „Eu îl numesc οὐσία. Căci αὐτοουσία este culmea a toată fiinţa şi e ca monada a toate"; ceea ce e prim, οὐσία se numeşte şi αὐτοουσία, — el este νοῦς. „Intelectul (νοῦς) însuşi este ceea ce cunoaşte (τὸ γνωστικόν)", individualul, „iar viaţa este gîndirea" în mişcare (νόησις); „fiinţa însăşi este ceea ce e gîndit (τό νοητόν). Or, dacă tot ceea-ce-este (πᾶν τὸ ὄν) e amestecat, iar autofiinţa (τὸ αὐτοόν) este οὐσία, atunci οὐσία, care se compune din cele trei principii (ὑφισταμένη), este ceea ce e amestecat" ***. 86

„Aşadar ceea ce e amestecat este substanţa gîndită (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); ea este de la Dumnezeu, de la care purcede şi infinitul şi limita. Astfel, sînt patru momente, ceea ce este amestecat fiind al patrulea". Primul moment este

---

* „Însă νοῦς este ceea ce conduce înapoi la principii şi la limită" — nominativ sau acuzativ? — „încorporîndu-se principiului şi formînd un cerc".

** Acest cerc sau νοῦς? În originalul grec nu este subiect.

*** *Theol. Plat.*, III, c. 9, p. 135.

monada (*Monas*), unul absolut; urmează apoi mulţii, care sînt ei înşişi henade, — ei sînt ἄπειρον al lui Platon; al treilea moment este limita în general. Unul este ceea ce pătrunde în chip absolut (*das schlechthin Durchdingende*), ceea ce rămîne la sine. Dacă aceste momente sînt deja trei, Proclus mai adaugă la ele un al patrulea, care este unitatea dintre ἄπειρον şi πέρας (măsură, ţintă, limită). Aici el face uz de expresii platonice (în lucrarea sa intitulată εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν); îl citează mereu pe Socrate. Momentul al treilea propriu-zis este μικτόν, care nu este amestec în sensul propriu al cuvîntului. Pentru concret, unitate a contrariilor, Proclus întrebuinţează, după Platon, termenul de „amestecat". Acest al treilea moment, ca unitate a nelimitatului şi limitatului, este al patrulea moment; sau, întrucît Unul este atotcuprinzătorul, el nu figurează ca moment. Unitatea momentelor πέρας şi ἄπειρον este substanţă, πρωτίστη οὐσία: aceasta este primul din toate cele-ce-sînt. „Acest ce unit (*dieses Geeinte*) nu constă numai din principiile care urmează după unul (*die nach dem Eins sind*), ci el şi purcede
87 din ele şi este triadic"*. Totul este triadă; momentele amintite sînt cele trei momente ale triadei abstracte, în aceasta este conţinut în sine totul.

„Aceasta este deci natura a tot ce este, o monadă a multor posibilităţi, o esenţă împlinită, unul care este mulţi"**. — „Ea are în sine trinitatea frumuseţii, adevărului şi simetriei" (cum numeşte Proclus, după Platon, aceste trei triade): „Frumuseţea pentru ordinea, adevărul pentru puritatea, simetria pentru unitatea celor conexate. Simetria e cauza faptului că ceea-ce-este e unitate; adevărul e cauza faptului că fiinţa este (posedă esenţa); frumuseţea este cauza faptului că fiinţa este un ce gîndit"***. — Proclus arată că prima triadă conţine în sine totul şi că amîndouă celelalte ordini sînt şi ele în sine aceste triade; prin urmare fiecare triadă este acelaşi lucru, afirmat în una din cele trei forme care constituie prima triadă.

a. „Aşadar aceasta este p r i m a triadă a tot ce este gîndit: limita, infinitul şi amestecatul". Prima triadă este unitatea acestor trei moduri determinate ca atare, este esenţialitatea pură, primul diacosmos, primul zeu, prima ordine a divinului. Acesta este deci unul; acest unul, această οὐσία, este ca unu

---

* *Ibidem*, p. 136: ... οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν.

** *Theol. Plat.*, III, c. 9, p. 137.

*** *Ibidem*, c. 11, pp. 139 şi 140.

concret, el însuşi unitatea infinitului şi a limitei. Şi „limita" (πέρας, care este νοῦς concret), „este zeul emanînd pînă la culmea gînditoare, din zeul necomunicabil şi prim, măsurînd totul şi determinînd totul, şi primind în sine tot ceea ce e părintesc şi ţine laolaltă, şi neamul nepătat al zeilor". Prima ordine este οὐσία, în care aceste elemente sînt închise fără dezvoltare, păstrate fix laolaltă în πέρας, în înţepenire este astfel ceea ce nu s-a deschis. Culmea momentului prim este οὐσία. „Însă infinitul "(cantitatea) „este posibilitatea inepuizabilă a acestui 88
zeu, aceea ce face să apară orice produs şi toate ordinile şi întreaga infinitate, atît cea preesenţială, cît şi cea substanţială pînă la materia ultimă. Dar amestecatul este prima şi suprema orînduire (διάκοσμος) a zeilor, care ţine laolaltă ascuns totul în sine, îl aduce la îndeplinire conform triadei gîndite, care cuprinde totul în sine, cuprinzînd în mod simplu cauza a tot ce este şi întărind în primele lucruri gîndite" — nu în lucrurile inteligibile, ca şi cînd ar exista un fel de lucruri, lucrurile inteligibile, şi apoi ar mai exista şi alte lucruri — „culmea" (eu, individualitate, fiinţă-pentru-sine) „care este degajată din întreguri" * — înseamnă aceasta : care nu e abstractă ? Aceasta este culmea gîndirii şi e în chip esenţial totodată reîntoarcere, aşa cum întîlnim şi la Plotin. Iar acest prim ce creează în culmea sa a doua ordine. În ansamblul ei, a doua ordine este viaţa, iar culmea acesteia νοῦς. Acest al doilea [moment] are determinaţia lui δυάς sau a lui ἄπειρον. Cu ocazia acestei treceri Proclus izbucneşte însufleţit, cuprins de entuziasm bacantic, şi spune :

b. „După această primă triadă, care rămîne în unitate, unită fiind cu unitatea, lăsaţi-ne s-o cîntăm pe a d o u a în imnuri (ὑμνήσωμν), a doua care purcede din prima şi îşi ia îm- 89
plinirea din alogicul aceleia care este înaintea ei. După cum prima unitate (ἑνάς) creează culmea fiinţei, tot aşa unitatea mijlocie

---

* *Theol. Plat.*, III, c. 12, p. 140 : τοιαύτη μὲν οὖν . . . τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριὰς, πὲρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θ ε ὸ ς ἐπ' ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθεκτοῦ καὶ πρωτίστου θ ε ο ῦ, πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων, καὶ πάν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἄχραντον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς. τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου, πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφαίνουσα, καὶ πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν τήν τε προούσιον καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης. τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν, καὶ κρυφίως τὰ πάντα συνειληφὼς, κατά τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμπληρούμενος, παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἐνιαίως περιέχων, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τοῖς πρωτίστοις ἀκρότητα καὶ τῶν ὅλων ἐξηρημένην ἱδρυσάμενος.

crează ființă mijlocie; căci aceasta este şi ea creatoare şi păstrătoare în sine". În cuprinsul ordinii a doua apar din nou, ca mai înainte, trei momente. „Aici baza este οὐσία, care era unitatea (finalul) primei triade; οὐσία este aici primul moment. Al doilea moment, care acolo era infinitul, este aici δύναμις. Şi unitatea acestor două momente este viața (ζωή)", centrul care conferă în genere modul determinat întregii ordini. „A doua ființă este viața gîndită. În extrema νοῦς îşi au baza (ὑπόστασιν) cele-ce-sînt. A doua ordine este o triadă, asemănătoare primei; căci şi a doua este un zeu". — Raportul dintre aceste trinități este aceasta: „În timp ce prima triadă este totul, dar emanînd în mod inteligibil (νοητῶς) şi nemijlocit din unul (ἑνιαίως), şi rămînînd în limită (περατοειδῶς), a doua triadă este totul şi ea, dar în chip viu şi stînd pe principiul infinității (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); aşa cum a treia a luat naştere conform modului amestecatului. Limita determină prima trinitate*, nelimitatul o determină pe a doua, concretul pe a treia. Fiecare mod determinat al unității, aşezat unul lîngă altul, explicitează şi ordinea inteligibilă a zeilor. Fiecare mod conține sub el toate trei momentele, şi fiecare este această trinitate, pusă sub unul din aceste momente"**. Şi aceste trei ordini sînt zeii supremi; mai tîrziu apar patru feluri de zei ***.

c. „Triada a t r e i a (substanța) îl aşază pe νοῦς cel gîndit
90 în jurul său (ὑφ στησι περὶ αὐτήν)"; triada a treia este însuşi νοῦς. „Ea aşază triada mijlocie între ea însăşi şi substanța absolută şi umple pe νοῦς cel gîndit cu unitatea divină; prin triada mijlocie ea umple ființa şi o întoarce spre sine. Acest al treilea [moment] n u este în virtutea unei cauze, ca prima ființă, şi nici nu revelează (προφαῖνον) universul, cum face ordinea a doua, ci este ca *actus* şi exteriorizare (ἐκφανῶς), — este limita absolută. Prima triadă" (acest zeu concret) „rămîne ascunsă în limita însăşi" — limita este unitatea negativă, subiectivitatea în general — „şi posedă fixată în ea toată subzistarea" (ființa) „inteligibilului". Inteligibilul este şi îşi are ființa în acest unul, în această οὐσία. „Triada a doua este, tot astfel, permanentă şi păşeşte totodată înainte"; ceea ce este viu apare, dar în această apariție a lui el este readus la unitate. „A treia" (gîndirea ca atare), „după păşirea sa înainte, întoarce şi

---

* Mai curînd a treia.
** *Theol. Plat.*, III, c. 13, pp. 141—142.
*** Proclus, *In Timaeum*, pp. 291, 299.

îndreaptă limita inteligibilă spre începutul ei şi întoarce ordinea înapoi în sine însăşi ; deoarece intelectul este conducerea înapoi şi prefacerea potrivit gîndirului" (conform unităţii). „Şi toate acestea sînt o gîndire unică (o unică idee) ; persistenţa, înaintarea (προϊέναι) şi reîntoarcerea (ἐπιστρέφειν)". Fiecare triadă este pentru sine totalitate, dar toate trei sînt readuse la unul. În νοῦς înseşi primele două triade sînt numai momente ; spiritul însă constă în faptul de a cuprinde în sine totalitatea primelor două momente. „Aceste trei trinităţi anunţă însă într-un mod mistic cauza cu totul necunoscută (lipsită de cunoştinţă) a primului Dumnezeu, Dumnezeul necomunicat (ἀμεθεκτοῦ)", care este principiul primei unităţi, dar se manifestă în toate trei : „una este unitatea lui inexprimabilă, a doua" (viaţa), „prisosinţa (revărsarea) tuturor forţelor" şi iradierea ei, „iar a treia, naşterea desăvîrşită a fiinţei, a esenţelor în general"*. Poziţia 91
mistică constă în faptul că aceste diferenţe, determinate ca totalităţi, ca zei, sînt concepute ca unul (*als Eins*) **. Νοῦς este triplu : οὐσιωδῶς, ζωτικῶς şi νοερῶς ***. „Într-una dintre ordini însuşi concretul este esenţa, în alta el este viaţa, în a treia el este gîndul gîndit". Prima substanţă este νοῦς, ca ce gîndit ceea ce devine obiect ; cînd vorbim despre intelect, despre gîndire, acesta e ceva-care-este ; el este şi moment. În al doilea rînd, viaţa este gîndul gîndit şi gînditor ; al treilea este gîndul gînditor. Proclus le numeşte pe acestea şi « cei trei zei » ; — οὐσία o mai numeşte şi Ἑστία, ceea ce e ferm, baza ****. „Prima trinitate este Dumnezeu cel gîndit (θεὸς νοητός) ; a doua trinitate este Dumnezeu gîndit şi gînditor (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)" activ ; „a treia trinitate este Dumnezeu" cel pur, „gînditor (θεὸς νοερός)", care e în sine această revenire, această întoarcere în unitate, în care ca reîntoarcere sînt conţinute toate treimile. Dumnezeu este întregul în el*****. Aceste trei trinităţi sînt totodată Unul absolut ; şi acesta constituie deci un Dumnezeu absolut concret.

---

* *Theol. Plat.*, III, c. 14, p. 143.

** La neoplatonici în general se întîlneşte adesea termenul de „mistic" ; cf. *Theol. Plat.*, III, c. 7, p. 131 : πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν (cum am spune noi : „considerare speculativă"). Mistagogie este tocmai această filozofie speculativă, această fiinţare în gîndire, bucurare de sine, contemplare.

*** Vezi mai sus, p. 85.

**** *Theol. Plat.*, VI, c. 22, p. 403.

***** *Ibidem*, III, c. 14, p. 144.

„Dumnezeu cunoaşte nedivizat ceea ce este divizat, atemporal temporalul, în chip necesar ceea ce nu e necesar, în mod nevariabil variabilul, şi în general el cunoaşte toate lucrurile în chip mai excelent (κρειττόνως) decît potrivit ordinii lor"*. — „Celui ale cui sînt gîndurile, ale lui sînt şi substanţele întrucît gîndul fiecăruia este acelaşi lucru cu fiinţa fiecăruia; şi fiecare este ambele: gînd şi fiinţă" etc**. Acestea sînt prin-
92 cipalele determinaţii în teologia lui Proclus. Nu ne mai rămîne decît relatarea unor date de natură exterioară.

Singularitatea conştiinţei este parte în forma unei realităţi, magie şi theurgie. Theurgia o întîlnim adesea la neoplatonici, şi la Proclus ea înseamnă facerea unui zeu. Theurgicul este reprezentat astfel în ce priveşte chipurile zeilor păgîni: „Primele şi cele mai excelente nume ale zeilor, trebuie să admitem, sînt întemeiate în zeii înşişi (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Gîndirea divină (νοῦς) face (δημιουργεῖ) din gîndurile sale nume şi arată (ultimele) imagini ale zeilor; fiecare nume naşte oarecum o imagine (ἄγαλμα) a unui zeu. Or, întocmai cum theurgia cheamă (προκαλεῖται) prin anumite simboluri bunătatea neinvidioasă a zeului să lumineze (ἔλλαμψιν) imaginile create de artişti, tot astfel ştiinţa gîndului face, prin asocierea şi disocierea sunetelor să se reveleze (ἐμφαίνει) esenţialitatea ascunsă (οὐσία) a zeului"***. Astfel, statuile şi tablourile artiştilor arată gîndirea interioară speculativă, starea plinătăţii de divin, care ajunge la exteriorizare. Aşa este reprezentată şi sfinţirea imaginilor. Prin această legătură este exprimat faptul că neoplatonicii însufleţeau încă miticul cu divinul însuşi, aşa încît [după ei] în imagini etc. este prezentă forţa divină. — Am voit să menţionez acest moment numai fiindcă în această epocă el joacă un rol mare.

5. URMAŞII LUI PROCLUS

93 Proclus reprezintă culmea filozofiei neoplatonice. Această filozofie se extinde departe de-a lungul epocilor următoare, chiar şi de-a lungul întregului ev mediu. Proclus a avut încă mulţi succesori la catedra din Atena, pe M a r i n u s, biograf al lui, apoi pe I s i d o r din Gaza şi în sfîrşit pe D a m a s c i u s.

---

* *Instit. theol.*, c. 124, p. 467.

** *Ibidem*, c. 170, p. 486; ὧν (γὰρ) αἱ νοήσεις αἱ αὐταὶ καὶ οὐσίαι, εἴπερ ἡ νόησις ἡ ἑκάστου κ.τ.λ.

*** *Theol. Plat.*. I, c. 29, pp. 69—70.

De la acesta din urmă avem şi foarte interesante scrieri*. El a fost ultimul dascăl de filozofie neoplatonică în Academia atenianǎ, deoarece în anul 529 împăratul Iustinian a ordonat închiderea acestei şcoli şi a alungat din imperiul său pe toţi filozofii**. Printre aceştia se afla şi Simplicius, comentator celebru al lui Aristotel; mai multe dintre comentariile acestuia încă nici nu sînt editate. Aceşti filozofi au căutat şi găsit adăpost şi libertate în Persia, guvernată de Cosroes. După un timp oarecare li s-a îngăduit, desigur, să se reîntoarcă în Imperiul roman, dar nu să şi înfiinţeze şcoală în Atena; astfel filozofia păgînă a pierit şi cît priveşte existenţa ei exterioară***.— Eunapius vorbeşte despre această din urmă perioadă, iar Cousin a tratat despre ea într-o mică scriere. Cu toate că, din punct de vedere exterior, filozofia neoplatonică încetase să existe, ideile neoplatonice, şi mai cu seamă filozofia lui Proclus, s-au stabilit şi s-au menţinut încă timp îndelungat în biserică. Mai tîrziu ne vom referi încă de multe ori la ea. Scolasticii mai vechi, mai puri, cei mistici, conţin în scrierile lor ceea ce am constatat la Proclus; şi pînă într-o perioadă tîrzie, chiar în biserica catolică atunci cînd se vorbeşte profund mistic despre Dumnezeu, se face uz de reprezentări neoplatonice.

Acestea sînt cîteva probe sau poate ceea ce e mai bun în 94
filozofia neoplatonică; în cuprinsul ei lumea gîndului s-a consolidat oarecum. Nu în sensul că alături de o lume sensibilă neoplatonicii ar fi avut şi gînduri, ci în sensul că lumea sensibilă a dispărut şi a fost înălţată în totalitatea ei pe planul spiritului, iar această totalitate a fost numită Dumnezeu şi viaţa lui în ea.

Aici ne găsim în faţa unei mari cotituri. Cu ea se încheie prima perioadă, aceea a filozofiei elene. Principiul elen este libertatea ca frumuseţe, conciliere în fantazie, stare de împăcare liberă, naturală, realizată nemijlocit, idee sensibilă în formă sensibilă. Cu ajutorul filozofiei gîndul vrea să se libereze din sensibil; filozofia este elaborare a gîndului ca totalitate, dincolo de sensibil şi de imaginaţie. Există în filozofie această înaintare simplă; punctele de vedere pe care le-am avut sînt, p r i v i t e s u m a r, următoarele: întîi am văzut abstractul în formă naturală; apoi, gîndul abstract în nemijlocirea sa: astfel unul, fiinţa. Acestea sînt gînduri pure, gîndul nu este

---

* Brucker, *Hist. cr. phil.*, vol. II, p. 350.

** Joan Malala, *Hist. chron.*, partea a II-a, p. 187; Nic. Alemannus, *Ad Procopii anecdot.*, c. 26, p. 377.

*** Brucker, *op. cit.*, p. 347.

sesizat ca gînd; ele sînt, pentru noi, gînduri, gînduri generale, conştiinţa gîndului lipseşte. Socrate reprezintă a doua treaptă, treapta eului, a gîndului ca eu; absolutul este gîndirea însăşi, νοῦς. Conţinutul nu este numai determinat, fiinţă, atom, ci este concret, gîndire subiectivă, determinată în sine; însă conţinutul este concret numai în sine. În al treilea rînd, acest conţinut este cunoscut ca conţinut concret. Pînă aici a ajuns filozofia elenă.

Eul este cea mai simplă formă a concretului, eul este lipsit de conţinut; în măsura în care e determinat, el devine concret: astfel Socrate, astfel ideea platonică. Dar acest conţinut este concret numai în sine, el nu e încă ştiut ca concret. Platon, plecînd de la ceea ce e dat, ia conţinutul mai determinat din acest dat, din intuiţie. Aristotel are ideea cea mai înaltă,
95 gîndirea gîndirii, el se află pe culmea supremă; în afara gîndirii este lumea, conţinutul. Concretul este concret variat, el trebuie readus la unitate; eul este unitatea ultimă, simplă, a concretului. Sau invers: abstractul, principiul, trebuie să dobîndească conţinut, am văzut deci luînd naştere sistemele dogmatismului. Acea gîndire a gîndirii este în stoicism principiu al întregii lumi; ea este încercare, sarcină de a înţelege lumea ca gîndire. Scepticismul nimiceşte tot acest conţinut; el este conştiinţă de sine, gîndire în pura ei singurătate cu sine, reflexia asupra presupoziţiilor, şi a pornirii de la presupoziţii.

În al treilea rînd, absolutul este cunoscut ca ceva concret. În sistem nu avem decît «trebuie» (*nur Sollen*), raportare a diferenţei la unitate; identitatea nu se realizează, avem numai exigenţă interioară. În cele din urmă, în şcoala neoplatonică absolutul este aşadar cunoscut ca fiind concret, ideea e cunoscută în determinarea ei cu totul concretă, ca trinitate, treime de treimi, acestea emanînd mereu mai departe. Dar fiecare este în sine o trinitate, astfel încît înseşi momentele abstracte ale acestei treimi sînt concepute, şi ele, ca totalitate. Este considerat ca adevărat numai ceva ce se manifestă şi în această manifestare se păstrează ca fiind unul (*als das Eine erhält*). Alexandrinii au conceput totalitatea concretă în sine; ei au înţeles natura spiritului. Însă ei n-au α) plecat de la subiectivitatea infinită, din adîncime, de la ruptura absolută; nu au cunoscut β) libertatea absolută (abstractă), eul, valoarea infinită a subiectului.

Toate acestea nu sînt aşa, capricii ale filozofiei, ci sînt un salt al spiritului omenesc, al lumii, al spiritului lumii. Revelarea lui Dumnezeu nu s-a înfăptuit spiritului ca de la

cineva străin. Ceea ce considerăm noi aici, în chip arid şi abstract, este concret. Chestiunile acestea, abstracţiile — se spune — pe care le considerăm cînd, în cabinetul nostru de lucru, îi lăsăm pe filozofi să poarte între ei controverse şi să hotărască într-un fel sau altul, nu sînt decît abstracţii verbale. — Nicidecum ! Acestea sînt fapte ale spiritului lumii, domnii mei, şi deci fapte ale destinului. Făcînd acest lucru, filozofii sînt mai aproape de Dumnezeu, ca unii ce se hrănesc cu fărîmăturile spiritului : ei citesc sau scriu aceste ordine de cabinet direct în original ; ei au sarcina să ia parte la scrierea lor. Filozofii sînt nişte μύσται care au fost de faţă şi au colaborat la saltul în sanctuarul cel mai dinăuntru al spiritului ; ceilalţi oameni îşi au interesele lor particulare : cutare putere politică, cutare bogăţie, cutare femeie. Ceea ce spiritul lumii înfăptuieşte într-o sută sau o mie de ani, noi realizăm mai iute, deoarece noi avem avantajul că e vorba de un trecut şi ceea ce realizăm se petrece pe planul abstracţiei. 96

ISTORIA FILOZOFIEI

PARTEA A DOUA

FILOZOFIA EVULUI MEDIU

Prima perioadă a îmbrățișat o mie de ani, de la Tales 99
(550 a. Chr. n.) pînă la Proclus (mort în 485 p. Chr. n.) și la dispariția instituției exterioare a filozofiei păgîne, întîmplată în 529 după nașterea lui Hristos. Perioada a doua ține pînă în secolul al XVI-lea și îmbrățișează astfel iarăși o mie de ani, pentru care, spre a-i parcurge, trebuie să punem încălțăminte înaripată.

Pînă acum filozofia s-a situat înăuntrul sferei religiei elene (păgîne). De acum înainte (în perioada aceasta) filozofia își are locul în lumea creștină; arabii și evreii trebuie menționați numai în chip exterior, numai din punct de vedere istoric. O nouă religie și-a făcut apariția în lume, c r e ș t i n i s m u l. Prin filozofia neoplatonică noi ne-am familiarizat cu totul cu ideea creștinismului; deoarece această filozofie are ca principiu esențial concepția că absolutul, Dumnezeu, este spiritul, că acesta nu este o simplă reprezentare, în general, ci că Dumnezeu ca spirit este determinat în mod concret. Numai concretul este adevărul, abstractul nu este adevărul; cu toate că și acesta este gîndire, pentru a fi adevărat el trebuie totuși să fie concret în sine însuși; și numai acesta este absolutul, spiritul ființînd -în-sine-și-pentru-sine.

Acest concret noi l-am văzut deja. Forma mai apropiată a lui, în religia creștină, constă în faptul că pentru conștiința omenească a devenit manifest ce este Dumnezeu; văzute lucrurile mai precis, conștiința a sesizat unitatea dintre natura divină și cea umană: α) ființa acestei unități în sine, β) [pre- 100
zența ei] în realitatea cultului. Culmii subiectivității îi este familiară reprezentarea. Cultul, viața creștină, constă în faptul că se are în vedere individul, subiectul însuși, că el este considerat demn să ajungă pentru sine la această unitate, să se prețuiască pe sine însuși, întrucît spiritul lui Dumnezeu, grația lui Dumnezeu, cum se spune, sălășluiește în el. Iar învățătura privitoare

la împăcare are sensul că Dumnezeu este cunoscut ca un Dumnezeu care se împacă cu lumea. „Că el se împacă" înseamnă, cum am văzut în filozofia neoplatonică, că el se particularizează, nu rămîne abstract : şi de particularizare nu ţine numai natura exterioară, ci lumea, şi mai ales individualitatea omenească. Interesul subiectului însuşi este angajat aici, el joacă aici rolul principal : faptul ca Dumnezeu să fie realizat şi ca el să se realizeze în conştiinţa indivizilor, care sînt în sine de natură spirituală. Iar aceasta cere ca ei, fiind spirit şi liberi în sine, să înfăptuiască acea împăcare printr-un proces în ei înşişi, ca ei să realizeze ceea ce ei sînt în sine, anume : spirit, liberi în sine, ca libertate a lor ; adică să ajungă la conştiinţa că cerul este pe pămînt, la conştiinţa înălţării omului. Lumea inteligibilă nu este « dincolo », ci aşa-numitul finit este un element în ea ; nu există un « dincoace » şi un « dincolo ». Concretul, în ce priveşte pe Dumnezeu, ideea absolută, este lumescul, „altul", văzut în Dumnezeu, este faptul de a-l şti în sine ca divin, de a-l face divin ; — aceasta pe plan spiritual, adică nu în chip nemijlocit. Şi în religiile mai vechi divinul este îmbinat cu naturalul, cu omenescul, dar el nu e conciliat, ci este unit numai în mod natural. Unitatea lui Dumnezeu cu ceea ce e natural, cu omul, este acolo o unitate nemijlocită şi deci lipsită de spirit, tocmai fiindcă ea este numai naturală. Spiritul nu este natural, el este numai aceea ce se face el pe sine ; unitatea care nu este produsă, unitatea naturală, este unitate lipsită de spirit ; dimpotrivă, procesul de a produce în sine duce această unitate, face din ea unitate spirituală. Ei îi aparţine negarea naturalului, deoarece
101 acesta este numai ceea ce e nemijlocit, ceea ce este lipsit de spirit. Carnea, naturalul, este aceea ce nu trebuie să fie ; starea naturală este aceea în care nu trebuie să rămînă omul. Natura este rea prin firea ei, omul e în sine chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, dar în existenţa sa concretă el este natural ; şi ceea ce este el în sine trebuie să fie realizat. Prima naturalitate trebuie să fie suprimată. Aceasta este în general ideea creştinismului.

Pentru a înţelege ideea creştinismului, pentru a o aplica, trebuie să fi cunoscut însă ideea filozofică pentru sine. Despre această idee noi am vorbit deja ; însă încă nu este dovedit în ce constă adevărul. Cu toată adînca şi adevărata lor speculaţie, neoplatonicii totuşi nu-şi demonstraseră doctrina după care trinitatea este adevărul ; învăţăturii lor i-a lipsit forma necesităţii interioare. Trebuie să se ajungă la conştiinţa

că numai trinitatea este adevărul. Neoplatonicii pleacă de la Unu care se determină pe sine însuşi, care îşi fixează măsura, din care ia naştere ceea ce e determinat; dar acest procedeu este el însuşi un mod nemijlocit şi este ceea ce oboseşte la Plotin, la Proclus etc. Fără îndoială, sînt introduse şi dezvoltări dialectice, în cuprinsul cărora opoziţiile, luate ca absolute, sînt demonstrate ca fiind nule; însă această dialectică nu este metodică, ci numai sporadică. Pentru a putea recunoaşte că principiul creştinismului este adevărul, trebuie să fi fost cunoscut adevărul ideii spiritului ca spirit concret; şi aceasta este forma caracteristică pe care o întîlnim la părinţii bisericii.

Prin urmare, ceea ce are importanţă este ca lumescul în genere să nu fie lăsat în modul lui nemijlocit de a fi, în naturaleţea lui, ci să fie considerat în sine ca fiind particularul, deci ca general, ca lume inteligibilă, ca ceva ce-şi are rădăcina şi adevărul în Dumnezeu, acesta fiind astfel gîndit ca concret. Din ceea ce este lumesc şi este ridicat în felul acesta în Dumnezeu (încorporat în Dumnezeu, primit, numai în adevărul său 102
şi nu în forma sa nemijlocită; — nu e vorba de ceea ce numim panteism, deoarece acesta presupune nemijlocitul, aşa cum ne este el dat), ceea ce trebuie să se ştie pe sine în Dumnezeu, este mai cu seamă omul. Am văzut astfel că omul conţine în sine destinaţie divină, ca fiu prim-născut, ca Adam Kadmon, primul om; această unitate o putem determina ca fiind unitatea în sine, — ca fiind ideea concretă, dar ideea concretă numai în sine. Acesta este p r i m u l lucru care interesează.

În a l d o i l e a rînd, ceea ce trebuie notat în această privinţă este faptul că lucrurile naturale rămîn numai în însinele lor, în conceptul lor, sau că adevărul lor nu pătrunde în viaţa lor sensibilă, viaţa lor este individualitatea lor naturală; căci lucrurile vii există ca lucruri individuale, însă această individualitate este numai ceva trecător, astfel încît această individualitate nu posedă privire retrospectivă asupra lucrurilor naturale. În aceasta stă nefericirea lor, în faptul că adevărul, esenţa lor, n u e s t e pentru ele însele; şi aceasta e cauza pentru care ele nu ajung la infinitate, la liberarea de individualitatea lor nemijlocită, adică nu ajung la libertate, ci rămîn numai în regnul necesităţii, care înseamnă legătură a unuia cu un altul, încît, cînd acest altul se reuneşte cu lucrurile naturale, acestea pier, se duc la fund; ele nu pot suporta contradicţia

Omul este însă capabil tocmai să o suporte — ca conştiinţă că adevărul este pentru el şi că în acesta el îşi găseşte destinaţia spre libertate —, el e capabil să contemple ceea-ce-e s t e-în-şi-pentru-sine, să ştie să se pună în raport cu acesta, avînd ca scop cunoaşterea; şi în faptul că omul are acest scop, în aceasta e cuprinsă liberarea spiritului, în faptul că conştiinţa nu rămîne conştiinţă naturală, ci se afirmă ca conştiinţă spirituală, adică conştiinţă că eternul e s t e pentru om; eternul, adică concilierea, unitatea finitului, ca acest subiect, cu infinitul. În consecinţă, conştiinţa este procesul acesta de a nu te opri în cu-
103 prinsul naturalului, procesul prin care obiect, scop al ei, devine universalul. În faptul însă că Dumnezeu este concretul esenţial se află izvorul, rădăcina omului ca conştiinţă, dar numai rădăcina; procesul trebuie apoi să-l îndeplinească el însuşi în sine, pentru a ajunge la acest adevăr al său.

În a l t r e i l e a rînd. Acestea sînt prezentate sau afirmate ca idee fundamentală a creştinismului. α) Pe de o parte, aceasta este o chestiune istorică; în epoci diferite această idee a fost altfel înţeleasă; azi apar din nou reprezentări deosebite despre ea. Pentru a arăta că aceasta este ideea istorică, ar trebui să arătăm felul în care ea s-a dezvoltat pe plan istoric; însă pe noi nu ne priveşte aici o astfel de dezbatere istorică. Prin urmare noi trebuie s-o acceptăm ca premisă, ca propoziţie preliminară. β) Pe de altă parte, întrucît această problemă aparţine istoriei filozofiei, afirmaţia că aceasta este ideea creştinismului are o altă situaţie decît aceea pe care o are, pentru considerarea din punct de vedere istoric. În istoria filozofică afirmaţia aceasta trebuie să se înfăţişeze în forma că această idee a apărut în lume în chip necesar, şi anume că această idee a devenit conţinutul conştiinţei generale, al conştiinţei popoarelor, că această religie a devenit adică religia popoarelor. În istoria filozofică conţinutul constă în aceea că drept bază este luat conceptul spiritului şi astfel istoria este procesul spiritului însuşi, dezvăluirea lui plecînd de la conştiinţa sa iniţială, superficială şi învăluită, pentru a ajunge la această poziţie a liberei sale conştiinţe de sine, — ca astfel să se împlinească porunca absolută a spiritului: „cunoaşte-te pe tine însuţi”! În conexiunea formelor de pînă acum s-a dovedit că această idee a creştinismului trebuia să apară acum, şi anume să devină conştiinţă universală a lumii. Faptul că ea s-a afirmat ca religie

universală este conținut al istoriei; necesitatea aceasta a ideii este ceea ce trebuie expus în chip mai determinat în filozofia istoriei. Recunoașterea acestei necesități a fost numită con- 104
struire *a priori* a istoriei; nu ajută la nimic să fie defăimată această « construire » și declarată ca inadmisibilă, ba chiar ca prezumțioasă. Istoria este înfățișată fie ca supusă întîmplării, fie, cînd se ia în serios providența divină și guvernarea lumii de către Dumnezeu, în sensul că creștinismul ar fi existat, gata oarecum, în capul lui Dumnezeu, iar momentul apariției lui în lume ar fi întîmplător. Aici însă trebuie luat în considerare ceea ce este rațional, și deci caracterul necesar al acestei decizii a lui Dumnezeu. Considerarea aceasta poate fi numită o teodicee, o justificare a lui Dumnezeu, adică confirmarea ideii noastre; ea este o demonstrare a faptului că, așa cum am spus altădată, lucrurile s-au desfășurat rațional în lume; și ceea ce conține este faptul că istoria lumii înfățișează procesul spiritului, prin care el își realizează cunoașterea sa, conștiința sa despre sine însuși, despre ceea ce este el, — în parte, ca istorie a spiritului, care trebuie să se reflecteze în sine, să ajungă la conștiința despre sine. Și acest fapt este cel ce, în cuprinsul istoriei, se desfășoară în timp, — și anume ca istorie, tocmai fiindcă spiritul este mișcare vie, e procesul care, plecînd de la existența sa nemijlocită, produce revoluții ale lumii, ca și ale indivizilor.

În al patrulea rînd. Întrucît se presupune astfel că această idee a trebuit să devină conștiință generală, religie universală, se afirmă existența în ea a izvorului unei idei proprii conștiinței particulare. Noua religie a făcut din lumea inteligibilă a filozofiei o lume a conștiinței comune; Tertulian spune că acum și copiii știu despre Dumnezeu ceea ce au știut numai cei mai mari înțelepți ai antichității. Această idee conține și păstrează înfățișarea potrivită pentru conștiința reprezentatoare, forma conștiinței exterioare, — nu forma gîndului numai universal, căci altfel ar fi o filozofie a religiei creștine; și aceasta este poziția filozofiei; ideea în forma gîndirii și nu felul în care există ideea pentru subiect, în care ea este îndreptată spre el. 105
Elementul prin care această idee există ca religie aparține istoriei religiei, adică dezvoltarea, forma ei; acest element trebuie să-l lăsăm la o parte. Totuși, să invocăm aici un singur exemplu. Așa-numita doctrină despre păcatul strămoșesc conține afirmația că primii noștri părinți au păcătuit, că această stare de păcat s-a transmis la toți oamenii, ca o boală ereditară

la toţi urmaşii, în chip exterior, ca ceva moştenit, înnăscut, ceva ce nu aparţine libertăţii spiritului, ce nu-şi are cauza în aceasta; prin acest păcat strămoşesc — se spune mai departe — omul şi-a atras asupra sa mînia lui Dumnezeu.

α) Or, dacă rămînem la aceste forme, constatăm că în ele este vorba despre primii strămoşi, consideraţi din punctul de vedere al timpului şi nu al gîndului; gîndul despre aceşti « primi strămoşi » nu este altceva decît cel al omului în sine şi pentru sine. Ceea ce se spune despre om ca atare, ceea ce în general este fiecare om în el însuşi, apare aici în forma primului om, a lui Adam. Şi, la acest prim om păcatul apare tot ca ceva accidental, mai ales prin faptul că el s-a lăsat ademenit să mănînce din măr. Dar acest fapt nu este doar reprezentarea că Adam a mîncat numai din fruct, ci e vorba de pomul cunoaşterii binelui şi răului; ca om, el trebuie să mănînce din acest pom, altfel nu este om, ci un animal. Fundamentala trăsătură de caracter prin care se deosebeşte el de animal este faptul că el ştie ce este bine şi ce este rău. Astfel, şi Dumnezeu spune : „Iată, Adam a devenit ca unul dintre noi, ştie ce este bine şi ce este rău". Numai datorită faptului că omul este o fiinţă gînditoare poate el face distincţie între bine şi rău; numai în gîndire rezidă izvorul răului şi al binelui; dar în gîndire se află şi vindecarea răului cauzat de gîndire.

β) În aceste forme mai stă apoi gîndul că omul este rău
106 de la natură şi că el moşteneşte această fire a sa. Împotriva acestei concepţii se obiectează că cel rău nu poate să sufere pedeapsă pentru acest fapt, întrucît nu există imputare pentru ceea ce e înnăscut. Afirmaţia că omul este rău de la natură pare a fi dură. Dacă renunţăm la această expresie dură, referitoare la pedeapsa divină etc., şi întrebuinţăm cuvinte mai blînde, generale, atunci trebuie să spunem că omul, aşa cum este el de la natură, e ceea ce nu trebuie să fie, că el are destinaţia să devină pentru sine ceea ce el este doar în sine. Această reprezentare a păcatului strămoşesc are pentru noi semnificaţia că omul trebuie să aibă despre sine credinţa că el, ca fiinţă naturală, aşa cum este el nemijlocit, nu este aşa cum trebuie să fie înaintea lui Dumnezeu. Or, gîndul că acest fapt ţine de destinaţia omului ca atare este reprezentat aici ca ereditate. Suprimarea purei naturalităţi ne este cunoscută ca simplă educaţie, care se realizează spontan; prin educaţie se produce o înfrînare, o adecvare la bine, în genere. Acest lucru pare a se realiza cu uşurinţă.

Are însă o importanță infinită faptul ca tocmai concilierea lumii cu sine însăşi, tămăduirea ei, să fie înfăptuită pe calea simplă a educației. Prin urmare, noi nu trebuie să ignorăm conținutul formelor de care este vorba, ori chiar să-l repudiem, ci trebuie să pătrundem pînă la conținut ca să-l cunoaştem. Dar nici nu trebuie să le considerăm drept forme absolute şi să voim să reținem şi să afirmăm învățăturile creştine absolut numai în această formă, cum s-au petrecut altădată lucrurile în cuprinsul unei uscate ortodoxii.

Ceea ce interesează acum este transformarea principiului creştinismului, care a fost explicat pe larg, în principiu al lumii; este s a r c i n a lumii de a introduce în sine această idee absolută, de a o realiza în sine; e sarcina lumii de a se concilia cu Dumnezeu. Pentru aceasta, este în p r i m u l rînd necesară răspîndirea religiei creştine, e necesar ca această religie să pătrundă în inima oamenilor. Dar acest lucru se află în afara cercului expunerii noastre. Inima înseamnă omul subiectiv, ca acest om, iar acesta are, datorită acestui principiu, o altă poziție decît cea pe care o avea mai înainte; este lucru esențial ca acest subiect să fie aici prezent. Subiectul este obiectul grației divine; fiecare subiect, omul ca om, posedă o valoare infinită, el este destinat ca spiritul divin să sălăşluiască în el, ca spiritul său să se unească cu spiritul divin; şi acesta este Dumnezeu. Omul este destinat să fie liber, el este recunoscut în religia creştină ca liber în sine; această libertate a subiectivității este inițial încă formală, potrivit principiului subiectivității. — În a l d o i l e a rînd, este necesar ca principiul religiei creştine să fie elaborat ca gînd, să fie încorporat cunoaşterii gînditoare, să fie realizat în cuprinsul acesteia, astfel încît aceasta să ajungă la conciliere, să cuprindă în sine ideea divină şi bogăția de gînduri a ideii filozofice să fie îmbinată cu principiul creştin. Căci ideea filozofică este ideea de Dumnezeu, iar dezvoltarea cunoaşterii pe calea gîndirii trebuie să fie unită cu principiul creştin; fiindcă gîndirea are dreptul absolut de a cere să fie conciliată, adică principiul creştin să corespundă gîndirii. — În a l t r e i l e a rînd, este apoi necesar ca ideea să fie inoculată realității, să fie imanentă acesteia; să nu existe doar o mulțime de inimi credincioase, ci, dimpotrivă, pornind din inimă ca dintr-o lege a naturii, să fie constituită o viață a lumii, o împărăție, — să se realizeze concilierea lui Dumnezeu cu sine în lume, nu ca o împărăție a cerului, situată «dincolo»; ci ideea trebuie să se realizeze în cuprinsul realității. Ea există deci numai pentru

107

spirit, pentru conştiinţa subiectivă; şi trebuie aşadar să se împlinească nu numai în inimă, ci ca împărăţie a conştiinţei reale. Iniţial, la apariţia creştinismului, s-a spus: „Împărăţia mea nu este de pe lumea aceasta"; dar realizarea a trebuit să devină lumească şi trebuie să fie astfel. Cu alte cuvinte, legile, moravurile, constituţiile de stat, şi în general tot ceea ce apar-
108 ţine realităţii conştiinţei spirituale, trebuie să devină raţionale. Acestea sînt cele trei sarcini.

a) Prima expansiune, în inimi, se află în afara domeniului cercetării noastre. — b) A doua, elaborarea religiei creştine pe planul cunoaşterii prin gîndire, au îndeplinit-o p ă r i n ţ i i b i s e r i c i i. Nici această prelucrare a principiului creştin nu trebuie s-o considerăm mai de aproape, ea aparţinînd istoriei bisericii; aici trebuie să indicăm numai poziţia părinţilor bisericii în ce priveşte raportul lor cu filozofia. Ştim că părinţii bisericii au fost bărbaţi cu mare cultură filozofică şi că ei au introdus în biserică filozofia, cu deosebire filozofia neoplatonică. Ei au adaptat principiul creştin la ideea filozofică, încorporînd-o pe aceasta în el. În felul acesta, părinţii bisericii au elaborat o doctrină creştină, depăşind astfel modul iniţial al apariţiei creştinismului în lume. Căci sistemul doctrinei, aşa cum a fost el elaborat de părinţii bisericii, nu a existat în creştinismul primitiv. Aceştia au tratat toate problemele referitoare la natura lui Dumnezeu, a ceea ce e s t e în sine şi pentru sine, la libertatea omului, la relaţia lui cu Dumnezeu, care este ceea ce e obiectiv, la originea răului etc.; şi au introdus şi încorporat în doctrina creştină ceea ce stabileşte gîndirea cu privire la aceste probleme. Natura spiritului, rînduiala mîntuirii, adică treptele spiritualizării subiectului, educarea acestuia, procesul spiritului prin care el este spirit, conversiunile acestea ale lui, — părinţii bisericii le-au tratat în ce priveşte libertatea lui şi totodată le-au cunoscut în adîncimea sa, potrivit momentelor care îi sînt proprii.

Astfel putem determina poziţia părinţilor bisericii; şi mai putem nota că această primă elaborare filozofică a principiului creştin le-a fost imputată ca o crimă; s-a afirmat că, procedînd astfel, ei au alterat puritatea creştinismului primitiv. Despre
109 natura acestei alterări trebuie să vorbim acum. Se ştie că Luther a determinat scopul Reformei sale în sensul că biserica trebuie readusă la puritatea ei iniţială, la forma pe care a avut-o ea în cursul primelor secole ale creştinismului. Însă această formă se înfăţişează deja ea însăşi ca o construcţie doctrinară vastă şi complicată, ca o ţesătură dezvoltată de învăţături

privitoare la ceea ce este Dumnezeu şi la raportul omului cu el. Pe timpul Reformei nu a fost elaborată o astfel de construcţie doctrinară determinată; ci a fost numai curăţită cea veche de adăugirile de mai tîrziu. Este o construcţie complicată, în care întîlnim cele mai complicate lucruri. Această împletitură a fost cu totul destrămată în timpurile mai noi, căutîndu-se să se reducă creştinismul la firul drept al cuvîntului lui Dumnezeu, aşa cum se găseşte acesta în scrierile *Noului testament*. În felul acesta s-a renunţat la dezvoltarea doctrinei, la învăţătura creştină determinată de idee şi conformă ideii şi s-a mers înapoi pînă la fenomenul creştin iniţial (chiar în cuprinsul acestuia făcîndu-se o alegere, în legătură cu ceea ce este neaplicabil); încît acum numai ceea ce se relatează despre prima apariţie a acestuia este considerat ca bază a creştinismului. Referitor la îndreptăţirea filozofiei şi a părinţilor bisericii de a valorifica filozofia în creştinism trebuie să observăm următoarele:

Concepţia teologiei moderne e formulată, pe de o parte, după cuvintele *Bibliei*, care trebuie să fie puse la bază, aşa încît întreaga contribuţie a reprezentării şi gîndirii proprii este numai exegetică; religia trebuie păstrată în forma a ceva pozitiv, încît lucrul de la care se pleacă este ceva primit, dat, ceva afirmat doar pe cale exterioară, revelat. Iar aceste cuvinte, acest text, este în acelaşi timp de aşa natură, încît lasă reprezentării toată latitudinea bunului plac. Pe de altă parte, este aplicat şi cuvîntul *Bibliei*: „litera omoară, iar spiritul dă viaţă". Ceea ce trebuie să admitem; şi spirit nu înseamnă altceva 110
decît ceea ce sălăşluieşte în cei ce se ostenesc cu litera şi se străduiesc să o conceapă în chip spiritual, să-i dea viaţă; adică reprezentările şi gîndurile pe care le aduce cu el cititorul trebuie să fie ceea ce se valorifică în litera textului. Aşadar, în chipul acesta este scos în lumină dreptul de a trata litera cu spiritul, adică dreptul de a te apropia de ea cu gînduri proprii. Însă acest drept li se refuză părinţilor bisericii. Şi ei au tratat litera cu spiritul; şi, este o determinare explicită aceea că spiritul este imanent bisericii, o determină, o instruieşte, o luminează. Astfel, părinţii bisericii au acelaşi drept să se raporteze cu spiritul la ceea ce este pozitiv, la ceea ce e dat în senzaţie. Depinde exclusiv de spirit în sine şi pentru sine ce calitate are el; deoarece spiritele sînt foarte diferite. În acest fel, s-a stabilit raportul, pe de o parte, că spiritul trebuie să dea viaţă: spiritul, adică gîndul adus cu sine, care poate fi cu totul obiş-

nuit, judecata obişnuită a omului; — în timpul din urmă se şi susţine că o dogmatică trebuie să fie populară.

Semnificaţia aserţiunii că spiritul trebuie să dea viaţă simplei litere este precizată, în sensul că spiritul trebuie numai să explice ceea ce este dat, adică el trebuie să păstreze sensul a ceea ce e nemijlocit conţinut în literă. Însă trebuie să fie cineva foarte lipsit de cultură ca să nu vadă înşelăciunea ascunsă în acest fel de a vedea. Să explici fără spirit propriu — ca şi cînd sensul în întregime n-ar fi decît ceva dat —, este lucru imposibil. A explica înseamnă a clarifica, a face limpede ceva pentru m i n e; acest lucru nu-l poate înfăptui decît ceea ce există deja în mine. Sensul trebuie să corespundă hotărîrii mele subiective, nevoilor ştiinţei mele, cunoaşterii mele, inimii mele etc.; numai astfel există pentru mine explicarea: găsim ceea ce căutăm. Şi tocmai întrucît îmi clarific ceva, mi-l însuşesc, adică îmi valorific în acest ceva reprezentarea mea, gîndul meu; altfel acel ceva este un ce mort, exterior, care nu există nici-
111 decum pentru mine. Astfel este foarte greu să înţelegem limpede religii străine, situate adînc sub planul nevoilor noastre spirituale; ele totuşi ating o latură a trebuinţelor, a poziţiilor mele spirituale, cu toate că nu e vorba decît de o latură tulbure, senzorială. Cînd spunem: « a clarifica », ascundem faptul adevărat într-un cuvînt; însă dacă ne clarificăm însuşi acest cuvînt nu constatăm în el altceva decît faptul că spiritul care există în om vrea să se recunoască în lucrul de clarificat pe sine însuşi şi că el nu poate cunoaşte decît ceea ce rezidă în el însuşi. S-a făcut, putem spune, din *Biblie* un obiect de ceară: cutare găseşte în ea cutare lucru, şi iarăşi altcineva descoperă în ea altceva; ceea ce e ferm se dovedeşte îndată a fi lipsit de fermitate cînd este considerat de către spiritul subiectiv.

În această privinţă trebuie observat mai de aproape felul de a fi al textului, acesta conţine modul primei apariţii a creştinismului, descrie această apariţie; iar aceasta nu poate conţine încă în chip foarte explicit ceea ce rezidă în principiul creştinismului, ci conţine mai mult presimţirea acestui principiu. Acest lucru şi este exprimat explicit în textul însuşi. Hristos spune: Cînd voi fi departe de voi, vă voi trimite mîngîietor; acesta, spiritul, vă va iniţia pe voi în tot adevărul, — deci nu contactul cu Hristos şi cuvintele lui. Abia după el şi după activitatea lui de învăţător va coborî spiritul în sufletul apostolilor, cu ajutorul textului, numai atunci se vor umple ei de duh. Se poate aproape spune că,

dacă reducem creştinismul la forma apariţiei lui iniţiale, îl aşezăm pe poziţia lipsei de spirit; căci Hristos însuşi spune că spiritualul „va veni numai după mine, cînd eu voi fi plecat". Aşadar, textul primei apariţii conţine numai presentimentul a ceea ce este spiritul şi va fi cunoscut ca adevărat. În al doilea rînd, ştim că în forma primei sale apariţii Hristos se înfăţişează ca învăţătorul, ca mesia, — şi într-o determinare ulterioară ca simplu învăţător; pentru prietenii şi apostolii săi etc., el este un om perceptibil cu simţurile, un om prezent, — nu este încă 112
raportul spiritului sfînt. Dar dacă Hristos trebuie să fie Dumnezeu pentru om, Dumnezeu în inimile oamenilor, el nu poate avea prezenţă nemijlocită, senzorială. Dalai-Lama este un om perceptibil simţurilor, om care este Dumnezeu pentru acele popoare; în principiul creştin, conform căruia Dumnezeu sălăşluieşte în inimile oamenilor, el nu poate rămîne înaintea lor ca prezenţă sensibilă.

Astfel, în al doilea rînd, forma sensibilă trebuie să dispară, încît ea trece în amintire, este receptată în domeniul Mnemosynei, în lumea reprezentării, — este îndepărtată din prezentul sensibil; abia atunci îşi poate face apariţia conştiinţa spirituală, relaţia spirituală. Hristos s-a îndepărtat. Dar unde s-a îndepărtat el? Aici ni se indică determinarea că el şade de-a dreapta lui Dumnezeu, adică acum Dumnezeu a fost cunoscut drept acest concret, el unicul, şi apoi fiul său, logosul, sofia etc. Numai prin îndepărtarea de sensibil a putut fi cunoscut celălalt moment în Dumnezeu, şi astfel cunoscut Dumnezeu ca fiind concretul. Aşadar, abia cu aceasta îşi face apariţia reprezentarea că divinul abstract se deschide şi s-a deschis în el însuşi; şi astfel acest altul în Dumnezeu, Fiul, este un moment în divinitate; însă nu în forma unei lumi inteligibile, — sau, aşa cum o avem desigur în reprezentare, a unei împărăţii a cerului cu mulţi îngeri, care sînt şi ei finiţi, mărginiţi şi mai aproape de omenesc. Însă nu este suficient faptul că se cunoaşte momentul concret în Dumnezeu, ci este necesar ca acest moment să fie cunoscut în legătură cu omul, să se ştie că Hristos a fost un om real. Asta înseamnă legătura cu omul, ca acesta; acest acesta este momentul prodigios în creştinism, el este legarea laolaltă a celor mai prodigioase opoziţii. Această reprezentare superioară nu putea fi prezentă în text, în cuprinsul apariţiei iniţiale; ceea ce are mare în ea ideea, putea să apară numai mai tîrziu; spiritul nu putea veni decît abia după ea, şi acest spirit a elaborat ideea. — Iată ceea ce au făcut părinţii bisericii. 113

Cu acestea am arătat care a fost raportul general al bisericii creştine primitive faţă de filozofie. Pe de o parte, ideea filozofică a fost transpusă în această religie ; pe de altă parte, acest moment în idee — potrivit căruia ea se determină, se particularizează în sine însăşi — logosul, fiul lui Dumnezeu etc. este legat de individualitatea unui ins omenesc. Astfel, această particularizare — înţelepciunea, activitatea, raţiunea, care rămîn încă în universalitate — a fost potenţată devenind singularitate sensibilă, prezenţă a individului singular. Particularul merge aici pînă la singularitatea nemijlocită a unui individ care apare în spaţiu şi timp, întrucît particularul continuă să se determine totdeauna ca singular, ca subiectivitate, ca individualitate. Aceste două elemente s-au împletit, în această doctrină creştină, în textura ideii, sub forma în care ea se înfăţişează prin îmbinarea cu o individualitate singulară, prezentă, apărută în spaţiu şi în timp. Prin urmare, acesta este caracterul general [al doctrinei creştine].

Pe de o parte, părinţii bisericii s-au opus gnosticilor, întocmai ca Plotin şi neoplatonicii, — gnosticilor, la care determinaţia individului, ca fiind acest individ, dispare, şi existenţa nemijlocită se volatilizează, devenind formă a spiritualului, Pe de altă parte, biserica şi părinţii bisericii s-au opus arienilor, care recunosc individul apărut, dar nu-l pun în legătură cu particularizarea ce se produce în ideea divină, cu deschiderea ideii divine. Adepţii lui Arie l-au considerat pe Hristos drept om ridicat pe planul unei naturi superioare, dar ei nu l-au pus drept moment al lui Dumnezeu, drept moment al spiritului însuşi. Socinienii îl iau pe Hristos numai ca om, ca învăţător etc. ; însă socinienii n-au existat încă în a u n t r u l bisericii ei erau păgîni. Biserica s-a opus arienilor şi celor ce le aparţineau,
114 celor care nu legau persoana lui Hristos de particularizarea ce are loc în ideea divină. Amintita realizare ca natură superioară este o afirmaţie găunoasă care nu poate satisface. Împotriva acestora, părinţii bisericii au afirmat unitatea naturii divine cu cea omenească, unitate care a devenit bun al conştiinţei la indivizii bisericii ; aceasta este principala determinaţie fundamentală.

Principiul reîntoarcerii şi al reunirii laolaltă, la neoplatonici, este principiul substanţialităţii în general. Însă întrucît substanţialitatea lipseşte la ei, este absent din ideea lor de spirit unul din momente, şi anume momentul realităţii, al culmii, care îmbină în unitate toate momentele, devenind astfel unitate

nemijlocită, generalitate abstractă, ființă. Prin urmare spiritul nu este la ei spirit individual. Această lipsă este înlăturată de creştinism, în care spiritul există în fapt ca spirit prezent, existent nemijlocit în lume, — de creştinism în care spiritul absolut în prezența sa nemijlocită este cunoscut ca om şi unde fiecare individ posedă pentru sine valoare infinită şi participă la acest spirit absolut, care tocmai trebuie să se nască în inima fiecărui om. Astfel, aici individul este ca atare liber, în timp ce în Orient liber era numai unul, iar la greci şi la romani liberi erau numai cîțiva. Dimpotrivă, în creştinism fiecare ins este scop al grației lui Dumnezeu, iar eu ca atare am o valoare infinită.

Or, s-a petrecut în lume chiar faptul acesta, că absolutul a fost revelat ca fiind ceea ce este concret, şi anume, mai precis, el a fost revelat nu numai pe planul gîndului, în chip general, ca lume inteligibilă, ci concretul s-a potențat în sine, pînă la extrema sa intensitate. Astfel el este un eu real, — universalul absolut, universalul concret, care este Dumnezeu, şi apoi opoziția absolută față de această determinație, finitul pur şi simplu, existînd în spațiu şi în timp, însă acest finit în unitate cu veşnicul, determinat ca eu. În conştiința lumii şi-a făcut
apariția, pentru oameni, convingerea că absolutul este concret 115
pînă la nivelul acestei ἀκρότης, pînă la culmea realității nemijlocite. Iată ce înseamnă apariția creştinismului. — Grecii au avut zei plăsmuiți după chipul omului, la ei a dominat antropomorfismul; defectul zeilor eleni a fost că n-au fost destul de antropomorfici. Religia greacă este în măsură prea mare şi prea mică antropomorfică: în măsură prea mare întrucît sînt încorporate în divin însuşiri, forme, acțiuni nemijlocite; în măsură prea mică, întrucît în ea omul nu este divin ca om, ci numai ca plăsmuire transcendentă, nu ca a c e s t om şi ca om subiectiv. Absolutul înțeles ca concret, unitatea determinațiilor absolut deosebite, aceasta este Dumnezeu cel adevărat. Fiecare dintre cele două determinații este abstractă, şi una singură din ele nu e încă Dumnezeu cel adevărat. Concretul în această formă desăvîrşită a lui îi este astfel cunoscut omului ca Dumnezeu; iată ce produce răsturnarea în lume; — trinitatea este prezentă în reprezentare, dar aceasta este numai reprezentare, nu este concretul desăvîrşit —, aici, dimpotrivă, realitatea este unită complet cu reprezentarea.

Cronologic mai tîrziu (însă corespunzînd acestei adînciri în sine), s-a produs expansiunea în Orient, negarea a tot ce este

concret, abstracția de toate determinațiile. Contemplația pură și gîndirea pură sînt același lucru, acest fenomen oriental corespunde coborîrii în sine a occidentalilor.

Dumnezeu e s t e, el este revelat. Aici sînt afirmate (*gesetzt*) două momente deosebite : α) Dumnezeu nu este ceea ce e inaccesibil, necomunicabil ; ființa supremă (*das Allerhöchste*), nu diferiții zei — vezi Proclus * — el nu este ceva închis ; ci tocmai acești πρόοδοι sînt manifestarea lui — și el este această manifestare a sa —, așadar persoane în Dumnezeu, ele însele Dumnezeu și Unu. Tatăl, Dumnezeul izraeliților, este acest unul,
116 restul sînt nume diferite, proprietăți. β) Momentul fiului și al spiritului este ființa supremă în prezență spirituală și corporală, spirituală în mijlocul unei comunități, corporală în natură. Această comunitate este împărăția lui Dumnezeu pe pămînt, în cuprinsul bisericii : „Unde sînt doi sau trei adunați în numele meu, sînt și eu în mijlocul lor".

c) Însă ideea pe care omul, conștiința de sine trebuie s-o cunoască, trebuie să devină în general obiectivă pentru el, să-i devină obiect, așa încît el să se sesizeze într-adevăr pe sine ca spirit și să sesizeze spiritul, și deci să fie spiritual pe cale spirituală, nu pe cale senzorială. Această obiectivare s-a înfăptuit în b i s e r i c ă. Prima obiectivare a fost deja prezentă în prima conștiință nemijlocită a ideii, în care aceasta a apărut ca un obiect singular, ca existență individuală a unui om. A doua obiectivitate este adorarea și comunitatea spirituală amplificată ca biserică. Ne-am putea reprezenta o comunitate universală a iubirii, o lume a celor pioși și a sfinților, o lume a fraternității, o lume de mielușei și de cochetării spirituale, o republică a spiritului, cerul pe pămînt. Însă nu așa se întîmplă lucrurile pe pămînt ; această lume a imaginației este izgonită în cer, adică altundeva — în moarte. Orice realitate vie mai are încă nevoie de cu totul alte sentimente, instituții și fapte. Împărăția realității raționale este cu totul alta, ea trebuie organizată și dezvoltată în sine cu ajutorul gîndirii, al inteligenței ; momentul libertății conștiente de sine a individului trebuie să-și afirme drepturile împotriva adevărului obiectiv și a comandamentului obiectiv. Or, tocmai aceasta este adevărata obiectivitate reală a spiritului, în forma a ceva cu adevărat temporal, după cum filozofia este obiectivitatea gîndită, existentă în forma univer-

---

* Cf. mai sus, pp. 87—91.

salității. O astfel de obiectivitate nu poate fi din început, ci trebuie să fie produsă, elaborată de spirit şi de gînd.

Această ființă-în-sine-şi-pentru-sine a lumii inteligibile, a spiritului, a devenit în creştinism conştiință generală. Creştinismul s-a născut din iudaism, din decăderea conştientă de sine. 117
Ceea ce a constituit de la început iudaicul a fost acest sentiment al nimicniciei, al mizeriei, al infamiei; sentiment al nimicului dotat cu viață şi conştiință. Mai tîrziu, la timpul său, acest element izolat a devenit propriu istoriei universale; şi în acest element al nimicniciei realității s-a înălțat întreaga lume, tocmai din acest principiu însă, s-a înălțat în împărăția gîndului, acest neant convertindu-se în conciliere pozitivă. A fost o a doua creație a lumii, produsă după prima creație; a doua creație a lumii este aceea cînd spiritul s-a înțeles pe sine pentru prima dată ca eu = eu, ca conştiință de sine. Această a doua creare a lumii e s t e inițial şi ea în mod nemijlocit, în conştiința de sine, în forma unei lumi sensibile, în forma unei conştiințe sensibile. Ceea ce a intrat în ea, din concept, părinții bisericii l-au luat de la filozofii amintiți: trinitatea lor, în măsura în care e un gînd rațional, şi nu o simplă reprezentare; precum şi alte idei. Ceea ce îi deosebeşte însă este faptul că pentru creştini această lume inteligibilă avea în acelaşi timp adevărul nemijlocit, sensibil, pe care îl are o întîmplare obişnuită, — o formă cum ea trebuie să aibă şi să păstreze pentru majoritatea oamenilor.

Însă această lume nouă a trebuit, din această cauză, să fie însuşită de un nou neam de oameni, de barbari, — fiindcă este propriu barbarilor de a considera spiritualul într-un mod sensibil; de barbari nordici, — deoarece numai ființarea-în-sine nordică este principiul nemijlocit al acestei noi conştiințe a lumii. Posedînd această conştiință de sine a lumii inteligibile ca lume nemijlocit reală, spiritul, considerat în ceea ce a devenit în sine, se găseşte la un nivel mai înalt decît pînă aici. Dar, pe de altă parte, în ce priveşte conştiința sa spiritul a fost aruncat cu totul înapoi, la începuturile culturii şi aceasta a trebuit să înceapă de la capăt. Ceea ce avea de învins spiritul era, pe de o parte, această nemijlocire sensibilă a lumii sale inteligibile; pe de altă parte, nemijlocirea sensibilă contrară, a realității, con- 118
siderată de conştiința sa ca lipsită de valoare. El renunță la soare, înlocuindu-l cu lumînări şi înconjurîndu-se numai cu icoane; el este împăcat numai în sine, în interiorul său şi nu în fața conştiinței, — pentru conştiința de sine lumea este păcătoasă, rea. Deoarece tocmai lumea aceasta inteligibilă a filo-

zofiei nu desăvîrşise încă în sine acest proces de transformare a sa în lume totodată reală, — recunoaşterea în lumea reală a lumii inteligibile, şi în lumea inteligibilă a celei reale. Una este să posezi ideea filozofiei, să cunoşti esenţa absolută ca esenţă absolută, şi altceva s-o cunoşti ca sistem al universului, al naturii şi al propriei conştiinţe de sine, ca dezvoltare integrală a realităţii ei. Acel principiu al realizării îl descoperiseră neoplatonicii — anume, aceeaşi substanţă reală se reafirmă pe sine însăşi sub determinaţii absolut opuse, care sînt reale în ele însele —, dar ei n-au descoperit, plecînd de aici, forma, principiul conştiinţei de sine. De aceea, pentru cultura ce urmează acum să se dezvolte, această realitate nedesăvîrşită se opune, ca lume reală, lumii ei inteligibile, aceste două lumi nefiind recunoscute una în cealaltă. Această cultură are două feluri de a gospodări, două măsuri şi două greutăţi deosebite, pe care nu le amestecă, ţinîndu-le la distanţă una de alta. Neîncăbdătoare să dobîndească realitatea care-i lipseşte şi neputînd suporta caracterul profan al acesteia, creştinătatea porneşte la cucerirea mormîntului sfînt, se duce să cucerească în mod real, efectiv, ceea ce-şi reprezintă ea ca real ; dar ea nici nu găseşte altceva decît mormîntul, care îi este apoi el însuşi răpit. În urma acestei experienţe ea se vede nevoită să se îndrepte spre adevărata realitate, realitate pe care o disprețuise, şi să caute în aceasta realizarea lumii sale inteligibile.

Spiritul lumii încredinţase naţiunilor g e r m a n i c e sarcina să îndeplinească această muncă a sa, munca de a dezvolta un embrion dîndu-i forma desăvîrşită a unui bărbat care gîndeşte. Prima poziţie este aceea a spiritului înţeles ; şi cu aceasta
119 este în opoziţie subiectivitatea voinţei neîncorporate în spirit, sînt legate împreună regnurile adevărului şi lumescului, şi totodată absolut divizate. De aceea noua religie a despărţit concepţia despre lume în două lumi, în cea inteligibilă (dar subiectiv negîndită) şi în cea temporală, în d o u ă i m p e r i i, imperiul spiritual şi imperiul lumesc, papă şi împărat : astfel încît primul, fiind totodată biserică, posedă şi prezenţă nemijlocită proprie realităţii obişnuite, al doilea însă, atît ca natură exterioară, cît şi ca eu propriu-zis al conştiinţei, nu posedă adevăr şi valoare în sine, ci le socoteşte pe acestea ca pe ceva ce-i este transcendent, iar ceea ce se răsfrînge dintr-însele în el îi este dat din afară, ca ceva ce nu se mai poate concepe şi este gata.

Prin urmare, în reprezentarea oamenilor s-a fixat o lume inteligibilă asemănătoare aceleiaşi realităţi, ca o ţară îndepăr-

tată, reprezentată tot atît de real cum este cea pe care o vedem, populată, locuită, dar care ne este ascunsă de pildă de un munte. Nu este vorba aici de lumea zeilor eleni sau de vreo altă lume de zei şi mitologie, — nu e vorba de o credinţă naivă, lipsită de diviziune interioară, ci avem în noua credinţă în acelaşi timp şi negativitatea supremă : contradicţia dintre realitate şi lumea cealaltă. Această lume inteligibilă exprimă natura esenţei reale absolute. Să sesizeze şi exprime această lume inteligibilă încearcă filozofia şi se frămîntă gîndirea. Trebuie să vorbim în linii generale despre aceste fenomene nu tocmai îmbucurătoare.

Ceea ce întîlnim la început ca f i l o z o f i e este, pe de o parte, o agitaţie tulbure în adîncurile ideii, întruchipări ale acesteia constituind momentele ei ; pe de altă parte, o căutare în cuprinsul conceptelor pure, prin care filozofia se constituie pe planul gîndirii. α) Acel prim mod cabalistic de a proceda constituie o luptă dură şi confuză a raţiunii, care nu poate ieşi din domeniul imaginaţiei şi al reprezentării spre a ajunge la concept. Nu există bizarerie de care să se teamă imaginaţia, deoarece, mînată de raţiune, ea nu se poate mulţumi cu frumu- 120
seţea imaginilor, ci, dimpotrivă, trebuie să treacă dincolo de frumuseţe. De asemenea nu există aventură a raţiunii în care ea să nu cadă, fiindcă ea nu poate ajunge stăpînă pe imagine. Este lupta raţiunii înăuntrul unui element pe care ea nu-l poate stăpîni. β) Cealaltă latură, opusă acesteia, constituie contrariul celor de mai sus, anume lumea intelectuală în care domnesc conceptele pure şi cu care intrăm în filozofia scolastică. Filozofia, precum şi ştiinţele şi artele, amuţind în Occident sub dominaţia barbarilor germanici, s-au refugiat la arabi şi au ajuns la ei la frumoasă înflorire. Primul izvor din care a curs ceva şi pentru Occident au fost arabii.

Datorită presupoziţiei adevărului dat şi receptat nemijlocit, gîndirea îşi pierduse libertatea, iar adevărul prezenţa sa în conştiinţa înţelegătoare ; filozofarea a coborît la nivelul unei metafizici a intelectului şi al unei dialectici formale.

În cuprinsul acestei perioade trebuie să tratăm : 1) despre filozofia în Orient ; 2) despre filozofia apuseană, adică, despre filozofia arabilor şi apoi despre filozofia scolastică ; 3) despre disoluţia a ceea ce se fixase în filozofia scolastică : apar comentarii noi care au premers perioadei a treia, adică reînvierii propriu-zise a filozofiei libere.

FILOZOFIA ARABĂ

În timp ce în Apus popoarele germanice puseseră stăpînire 121
pe ceea ce pînă atunci se numise Imperiul roman, iar cuceririle lor cîştigau stabilitate şi formă [determinată], în Răsărit, în schimb, apăru o nouă religie, religia mahomedană. Răsăritul se curăța pe sine de tot ce este particular şi determinat, în timp ce Apusul se cobora în adîncul şi în prezența pură a spiritului. Anume, în cuprinsul mahomedanismului, care şi-a atins repede împlinirea, atît în ce priveşte puterea şi dominația exterioară, cît şi în ce priveşte înflorirea spiritului, a înflorit alături de cele mai diferite arte şi filozofia, şi încă foarte mult, cu toate că ea nu constituie aici o creație proprie. Filozofia la a r a b i este cultivată şi însuşită. Pe cît de repede s-au extins ei, cu fanatismul lor, în lumea orientală şi occidentală, pe atît de repede au parcurs şi treptele culturii, în scurtă vreme cultura lor depăşind mult cultura apuseană.

De aceea filozofia arabilor trebuie menționată în istoria filozofiei. Cum am spus, ei s-au ocupat curînd cu artele, cu ştiințele şi cu filozofia. Ceea ce avem de spus priveşte mai mult conservarea şi transmiterea exterioară a filozofiei. Anume, arabii au făcut cunoştință cu filozofia elenă mai ales prin intermediul sirienilor (Asia Mică), care ajunseseră sub stăpînirea lor. Sirienii aveau cultură greacă şi țara lor reprezenta un imperiu elen. În Siria, la Antiohia şi mai cu seamă în Berytus şi la Edessa, existau mari institute ştiințifice. Sirienii au constituit puntea de legătură între arabi şi filozofia elenă *. Limba siriană

---

* Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 366; Buhle, *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.*, partea a V-a, p. 36.

122 era limbă poporală chiar şi în Bagdad *. Moise Maimonide, un învăţat evreu, istoriseşte amănunţit în scrierea sa *Doctor perplexorum* despre această trecere la arabi a filozofiei, în chipul următor :

„Tot ce au scris ismaeliţii** despre unitatea lui Dumnezeu şi despre alte lucruri filozoficeşti" — el aminteşte îndeosebi o sectă a ismaeliţilor numită « muatzali » (מצתוזלה , *i.e. separati*) : „aceştia s-au îndreptat mai întîi spre filozofie între ismaeliţi", ei au arătat primii interes pentru cunoaşterea abstract gîndită a unor astfel de obiecte „mai tîrziu a apărut secta « assaria » (האשצרייה) — este clădit pe temeiurile şi principiile care au fost luate din cărţile grecilor şi arameilor" (sirienilor), „care s-au străduit să combată şi să nimicească învăţăturile filozofilor. Cauza acestui fenomen este, anume aceasta : Cînd poporul creştinilor ajunse să cuprindă în el şi acele popoare (pe eleni şi pe sirieni), creştinii apărînd numeroase dogme (opuse principiilor filozofiei), dar printre aceste popoare învăţăturile filozofilor fiind foarte curente şi răspîndite (căci de la ele îşi trage filozofia originea), şi cînd se iviră regi care primiră religia creştină, atunci învăţaţii creştini, eleni şi arameici, văzînd că învăţăturile lor erau atît de limpede şi de evident combătute de filozofi, au născocit o înţelepciune proprie, înţelepciunea cuvintelor (*devarim*), motiv pentru care sînt numiţi ei înşişi « vorbitorii » (*medabberim*, מְדַבְּרִים). Ei au formulat principii care au servit atît la întărirea credinţei lor, cît şi la combaterea şi infirmarea învăţăturilor contrare ale filozofilor. Cînd, ulterior, veniră ismaeliţii şi ajunseră stăpîni, şi cînd ajunseseră în mîinile
123 lor cărţile filozofilor înşişi, şi o dată cu ele şi răspunsurile pe care le scriseseră grecii şi sirienii" creştini „împotriva cărţilor filozofilor, cum sînt scrierile lui Johannes Grammaticus, ale lui Aben Adi şi altele, ismaeliţii au luat cu amîndouă mîinile şi şi-au însuşit totul"***. Creştinii au fost nevoiţi să se ocupe de filozofie pentru a-şi apăra propriile lor afirmaţii. Aceeaşi nevoie au simţit-o şi ismaeliţii. Aceştia de asemenea s-au străduit să-şi cîştige o astfel de cunoaştere, îndeosebi pentru întărirea credinţei lor, întrucît prima nevoie era aceea de a apăra maho-

---

* Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. III, pp. 23—24, 28—29.

** Aceşti ismaeliţi sînt aici, desigur, arabii în general şi nu ismaeliţii propriu-zişi, între care apoi assassinii.

*** Moses Maimonides, *More Nevochim*, partea I, c. 71, pp. 133—134 (ed. Basil., 1629).

medanismul contra creştinismului, căruia îi aparţinea o mare parte a popoarelor cucerite.

Din punct de vedere exterior lucrurile se prezintă astfel: existau traduceri siriene ale unor scrieri elene şi acestea au fost apoi traduse la rîndul lor de către arabi în limba arabă; sau s-a tradus direct din greceşte în arabă. Sînt amintiţi sub Harun al-Raşid mai mulţi sirieni care au trăit în Bagdad şi care, la propunerea califului, au tradus aceste opere în limba arabă. Aceştia au fost primii dascăli ai ştiinţelor între arabi; au fost mai cu seamă medici şi ei au tradus lucrări medicale. Johannes Mesue din Damasc a trăit sub Al-Raşid (mort în 786 p. Chr.), Al-Mamon (mort în 833) şi Al-Motavachel (mort în 847); în 862 au ajuns stăpîni turcii. Mesue a fost director de spital în Bagdad. Al-Raşid l-a angajat să facă traduceri din siriană în arabă. Mesue a înfiinţat o şcoală publică unde se învăţa medicina şi toate „ştiinţele vechi" *. Honain a fost şi el creştin, cum a fost şi dascălul său Johannes; se trăgea din tribul arab Ebadi. El a învăţat singur greceşte şi a tradus 124
deosebit de mult în limba arabă, precum şi în limba siriană. A tradus scrierea lui Nicolaus *De summa philosophiae Aristotelicae*, a tradus din: Ptolomeu, Hipocrate, Galenus**. Un alt traducător a fost Ebn Adda, un mare dialectician, citat de Abulfaraius***. Dintre operele filozofice ale grecilor au fost traduse de către aceşti sirieni aproape exclusiv scrierile lui Aristotel, inclusiv comentatorii de mai tîrziu ai acestora. Deci nu arabii înşişi au tradus operele despre care e vorba. Ei au primit ştiinţele aşa cum le avuseseră elenii.

În filozofia arabă, care arată o liberă, strălucită şi profundă putere de imaginaţie, filozofia a luat în general întorsătura pe care o luase ea mai înainte; aşa cum Platon cu ideile lui, cu generalităţile lui inaugura începutul lumii inteligibile independente şi afirma esenţa absolută ca esenţă ce există pur şi simplu în modul gîndirii, iar Aristotel elabora imperiul gîndului, împlinindu-l şi populîndu-l; tot astfel, după ce filozofia neoplatonică a descoperit lumea inteligibilă ca idee a esenţei independente în sine, ca idee a spiritului, această primă idee a fost supusă, cum am văzut la Proclus, unei elaborări şi perfecţionări aristotelice. La baza filozofiei arabe, precum şi la baza

---

* *Abulphar. Dynast.*, IX, p. 153; Brucker, *op. cit.*, vol. III, pp. 27—28.
** *Abulphar. Dynast.*, IX, p. 171; Brucker, *op. cit.*, vol. III, p. 28—29.
*** Brucker, *op. cit.*, p. 44; *Abulphar. Dynast.*, pp. 208—209.

filozofiei scolastice şi la baza a tot ce s-a făcut în filozofia creştină se află, ca esenţă, ideea alexandrină sau neoplatonică; ea este aceea în jurul căreia se ostenesc şi se învîrtesc determinările conceptului. O descriere specială a filozofiei arabe prezintă, pe de o parte, puţin interes, pe de altă parte, principalul conţinut al ei îi este comun cu filozofia scolastică. O astfel de expunere particulară nu o îngăduie nici timpul de care dispunem şi, chiar dacă ar permite-o timpul, însăşi natura lucrului nu îngăduie să analizăm diferitele sisteme şi înfăţişări ale filozofiei
125 arabe, ci numai să dăm o caracterizare şi o indicare a momentelor principale încorporate în mod real de ea în gîndire. Filozofia arabă nu este interesantă datorită conţinutului ei, la acesta nu ne putem opri; el nu este filozofie, ci e, la drept vorbind, manieră.

A. FILOZOFIA ŞCOLII MEDABBERIM

Putem spune despre filozofia arabă că ea nu constituie, propriu-zis, o treaptă în dezvoltarea filozofiei; arabii n-au dus mai departe principiul filozofiei. Problemele principale în filozofia lor, ca şi în filozofia de mai tîrziu, au fost următoarele: dacă lumea este eternă? apoi încercarea de a demonstra unitatea lui Dumnezeu. Însă una din principalele lor griji a fost apărarea învăţăturilor religiei mahomedane, grijă care a făcut ca gîndirea filozofică să fie mărginită în cadrul acestora. Asemenea creştinilor apuseni, arabii au fost îngrădiţi de dogmele bisericii lor (dacă putem să ne exprimăm astfel), oricît de mic a fost numărul acestora; ei au fost totuşi mai liberi decît apusenii. Dar, judecînd după tot ceea ce cunoaştem despre ei, arabii n-au adus nici o contribuţie veritabilă la progresul principiului filozofiei; ei n-au formulat nici un principiu mai înalt al raţiunii conştiente de sine. Ei n-au alt principiu decît acela al revelaţiei, — principiu exterior [filozofiei]. Moses Maimonide menţionează în mod particular secta M e d a b b e r i m ca şcoală filozofică foarte răspîndită şi eminentă. Despre caracterul particular al filozofiei acestei şcoli Maimonide vorbeşte cam în felul următor:

„Însă ismaeliţii şi-au mai extins vorbirile lor şi s-au îndreptat spre alte învăţături minunate, despre care n-au ştiut nimic nici unul dintre vorbitorii eleni, deoarece aceştia mai erau încă,

în unele privinţe, de acord cu filozofii. Lucrul principal este faptul că toţi vorbitorii, atît cei eleni deveniţi creştini, cît şi ismaeliţii, nu au urmat în elaborarea principiilor lor însăşi natura lucrurilor, sau n-au scos din ea învăţătura lor, ci s-au preocupat numai de felul cum ar trebui să fie lucrurile pentru 126
ca ele să confirme afirmaţiile lor sau cel puţin să nu le infirme; ulterior apoi ei au susţinut cu îndrăzneală că aşa stau lucrurile înseşi, invocînd şi alte argumente şi principii în sprijinul afirmaţiilor lor", argumente şi principii pe care le-au scos din scopul pe care-l urmăreau. — „Ei au afirmat numai ceea ce confirma părerea lor, chiar dacă această confirmare se făcea pe căile cele mai ocolite, de-a lungul a sute de consecvenţe. — Aşa au procedat primii învăţaţi, susţinînd că ei au ajuns la astfel de concepţii exclusiv pe calea speculaţiei, fără să ţină seama de vreo opinie admisă în prealabil (*eine vorausgesetzte Meinung*). Învăţaţii următori nu au făcut acest lucru" etc. *. Prin urmare, creştini şi ismaeliţi erau mînaţi de aceeaşi nevoie, nevoia de a combate pe filozofi.

În filozofia pură a aşa-numiţilor « vorbitori » şi-a găsit expresie disoluţia gîndirii determinate proprie spiritului răsăritean, cu toate consecinţele ei, ca disoluţie a oricăror conexiuni şi raporturi. Maimonide spune: „Fundamentul principal al şcolii Medabberim este afirmaţia că nu putem avea cunoştinţă sigură despre lucruri, nu putem şti dacă ele se comportă în cutare ori în cutare fel, deoarece intelectul poate totdeauna gîndi că ar putea fi şi contrariul. În afară de aceasta, adepţii acestei şcoli confundă în cele mai multe locuri imaginaţia şi fantezia cu intelectul, dîndu-le numele acestuia" **.

Principiul oriental poate fi recunoscut la ei într-un mod deosebit: „Ei au adoptat ca principiu atomii şi spaţiul gol", în care deci orice legătură pare accidentală. „Creaţia nu este altceva decît o legătură de atomi, iar pieirea nu este altceva decît o separare de atomi. Timpul constă din mulţi « acum »"***. Aşadar numai atomii e x i s t ă. Astfel, pe o treaptă superioară a 127
dezvoltării gîndirii, reprezentanţii acestei şcoli au adus la conştiinţă poziţia principală, care astăzi încă este aceea a orientalilor, anume au sesizat substanţa, substanţa unică. Acest panteism sau, dacă vrem, spinozism este poziţia, felul general

---

* Moses Maimonides, *op. cit.*, partea I, c. 71, pp. 134—135.
** *Ibidem*, p. 135.
*** *Ibidem*, c. 73, p. 149.

de a vedea al poeților, istoriografilor și filozofilor orientali. Mai departe ei spun : „Substanțele, adică indivizii", care de altfel „sînt creați de Dumnezeu posedă multe accidente, după cum în zăpadă fiecare părticică este albă. Însă nici un accident nu poate dura două momente (*per duo momenta*); îndată ce ia naștere și piere deja, iar Dumnezeu creează în locul lui mereu altul". Toate determinațiile sînt absolut trecătoare, pieritoare ; numai individul este ceea ce subzistă. „Dacă-i place lui Dumnezeu să creeze alt accident într-o substanță oarecare, atunci aceasta durează ; însă cînd el încetează de a mai crea, substanța piere". Dumnezeu ar fi putut acționa și în alt chip ; astfel, orice legătură necesară este suprimată, încît natura nu are nici un sens. „Prin urmare ei neagă că ar exista ceva datorită naturii, de asemenea ei neagă că natura cutărui ori cutărui corp face ca acesta să aibă cutare accidente mai curînd decît altele. Ci ei zic : Dumnezeu creează toate accidentele instantaneu, fără mijloace naturale și fără ajutorul altor lucruri" *. Subzistarea, subzistarea universală este substanța și particularul este lipsit de necesitate, este numai schimbător, este modificat în fiecare clipă, și astfel este pus de substanță.

„Conform acestei teze, ei spun, de exemplu, că noi n-am vopsit nicidecum o haină roșie, pe care credem a o fi vopsit cu culoare roșie ; ci Dumnezeu a creat culoarea roșie în acea haină, în momentul în care noi am crezut că am vopsit-o cu culoare roșie. Dumnezeu păstrează o b i ș n u i n ț a ca să nu apară
128 culoarea neagră în afară de cazul cînd haina este vopsită cu o astfel de culoare ; iar prima culoare care a luat naștere cînd am vopsit-o nu persistă, ci dispare în primul moment și" apare în fiecare moment „o altă culoare, care e creată la rîndul ei. — Tot astfel, și știința este un accident creat de Dumnezeu în fiecare moment, în care cunosc ceva ; noi nu mai avem azi știința pe care am posedat-o ieri. Omul nu mișcă pana cînd crede că o mișcă" (pana cu care scriem), „ci mișcarea este un accident al penei creat de Dumnezeu în acest moment" **. Astfel, în realitate, cauza eficientă este exclusiv Dumnezeu.

„Propoziția a opta : nu există decît substanțe și accidente, iar formele naturale sînt ele însele accidente ; numai substanțele sînt indivizi. — A noua propoziție : accidentele nu se țin unele de altele, ele nu posedă legătura cauzală sau alte relații ; în

---

* Moses Maimonides, *op. cit.*, c. 73, pp. 152 — 154.
** *Ibidem*, pp. 154 — 155.

fiecare substanță pot exista toate accidentele. — Propoziția a zecea este trecerea, *transitus* (אֶפְשָׁרוּת, *possibilitas*)". Trecerea gîndului este complet accidentală. „Tot ce ne putem închipui, poate trece şi în intelect, adică este posibil. În felul acesta însă totul este posibil", fiindcă nu există legi ale intelectului. „Un om mare cît un munte, un purice cît un elefant sînt lucruri posibile. Orice poate fi în egală măsură altfel decît este; şi nu este nici un temei pentru care orice lucru să fie mai curînd aşa decît altfel. Ei numesc simplă obişnuință faptul că pămîntul se învîrteşte în jurul unui centru, că focul se mişcă în sus, că focul este fierbinte; în egală măsură este posibil ca focul să fie rece gheață" *. Astfel constatăm completa nestabilitate a tuturor lucrurilor; acest vîrtej a tot ce există este ceva autentic oriental.

Fără îndoială că aceasta înseamnă disoluția completă a 129
oricărei legături (de cauză şi efect etc.), disoluție a tot ceea ce ține de raționalitate, — toate acestea în consonanță cu atitudinea sublimă orientală de a nu rămîne la nimic determinat. Dumnezeu este în sine ceea ce este complet nedeterminat; iar activitatea lui este creare de accidente, care la rîndul lor dispar, în locul lor apărînd altele. Activitatea lui este cu totul abstractă şi ceea ce este instituit prin ea, particularul pus de ea, este deci complet accidental, — sau este necesar; însă cuvîntul « necesar » este gol, el nu e înțeles şi nici nu trebuie făcută nici o încercare în acest sens. Prin urmare, activitatea lui Dumnezeu este reprezentată ca fiind complet irațională. Această negativitate abstractă, legată de Unicul persistent, este astfel un concept fundamental al modului de reprezentare oriental. Poeții orientali sînt mai cu seamă panteişti; panteismul este felul lor de a vedea cel mai obişnuit. Astfel, arabii au dezvoltat ştiințele şi filozofia, fără a determina mai departe ideea concretă; la ei, dimpotrivă, ultima poziție este disoluția oricărei determinații în această substanță, de care este legată numai schimbarea ca moment abstract al negativității.

B. COMENTATORI AI LUI ARISTOTEL

De altfel arabii au studiat foarte diligent scrierile lui Aristotel; în linie generală ei s-au servit cu deosebire de scrierile metafizice şi logice ale lui Aristotel şi de fizica acestuia; comen-

* Moses Maimonides, *op. cit.*, c. 73, pp. 157—159.

tarea felurită şi dezvoltarea mai departe a abstractului logic au constituit una din principalele lor preocupări. Foarte multe dintre aceste comentarii mai există şi astăzi. Astfel de lucrări au fost cunoscute în Apus, au fost traduse şi în limba latină şi tipărite ; dar nu este mare lucru de scos din ele. Arabii au dezvoltat metafizica intelectului şi logica formală. Parte dintre autorii arabi celebri au apărut deja în secolul al VIII-lea şi al
180 IX-lea ; deci munca aceasta s-a desfăşurat foarte de timpuriu, într-o vreme cînd Apusul era încă foarte înapoiat.

Al-Kindi, comentator al *Logicii* lui Aristotel, a trăit pe timpul califatului lui Al-Mamun, înainte şi după anul 800 *. — Al-Farabi a murit în anul 966 ; a scris comentarii la *Organon*-ul lui Aristotel, comentarii pe care scolasticii le-au studiat asiduu ; a mai scris despre originea şi clasificarea ştiinţelor. Se povestea despre el că a citit de patruzeci de ori scrierea lui Aristotel despre auz şi de două sute de ori *Retorica* acestuia fără să se dezguste ** ; al-Farabi trebuie să fi avut stomac bun ! — Chiar şi medicii arabi s-au ocupat cu filozofia, elaborînd teorii generale : de exemplu, Avicenna (984—1064) din Bochara, localitate situată la răsărit de Marea Caspică, comentator al lui Aristotel ***. — Al-Gazali (mort în 1127 la Bagdad) a scris compendii de logică şi metafizică ; a fost un sceptic plin de spirit, poseda o mare înţelepciune orientală, considera cuvintele profetului drept adevărul pur, a scris *Destructio philosophorum* ****. — Thophail, a murit în Sevilla, la 1193 *****. — Averroes, a murit în 1217 ; a fost numit cu deosebire comentator al lui Aristotel ******.

Cunoştinţa arabilor cu Aristotel prezintă interes istoric datorită faptului că pe această cale a făcut şi Apusul pentru prima
181 dată cunoştinţă cu Aristotel. Comentariile la scrierile lui Aris-

---

* Pocock, *Specim. hist. Arab.*, pp. 78—79 ; Hottinger, *Biblioth. orient.* c. 2, p. 219 ; Brucker, *op. cit.*, vol. III, pp. 65—66 ; Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, p. 374.

** Hottinger, *op. cit.*, p. 221 ; Gabriel Sionita, *De moribus Orient.*, p. 16 ; Brucker, *op. cit.*, pp. 73—74 ; Tennemann, *op. cit.*, pp. 374—375.

*** Leo Africanus, *De illustrib. Arabum viris*, c. 9, p. 268 ; *Abulphar. Dynast.*, IX, p. 230 ; Tiedemann, *Geist d. spek. Phil.*, vol. IV, p. 112 şi urm. ; Brucker, *op. cit.*, pp. 80—84.

**** Leo Afric., *op. cit.*, c. 12, p. 274 ; Brucker, *op. cit.*, pp. 93—95 ; Tiedemann, *op. cit.*, pp. 120—126 ; Tennemann. *op. cit.*, pp. 383—396.

***** Brucker, *op. cit.*, p. 97.

****** *Ibidem*, p. 101 ; Tennemann, *op. cit.*, pp. 420—421.

totel şi conspectarea unor texte din aceste scrieri au devenit izvoare pentru lumea occidentală. Apusenii, mult timp, n-au cunoscut nimic din Aristotel în afară de astfel de retroversiuni ale unor opere aristotelice şi de traducerile unor comentarii arabe asupra lui Aristotel. Aceste traduceri arabe au fost apoi transpuse în latineşte de arabii din Spania, şi mai ales de evrei în sudul Spaniei, în Portugalia şi în Africa. Adesea între cele două texte au intervenit şi traduceri în ebraică.

C. FILOZOFI EVREI

La filozofii arabi se alătură filozofii evrei, printre care s-a distins mai sus-menţionatul M o i s e M a i m o n i d e. El s-a născut în Cordova (Spania), în anul 1131 (an de la facerea lumii 4891, după alţii 4895). A trăit în Egipt *. În afară de scrierea lui, *More Nevochim*, tradusă în latineşte, el a elaborat şi alte scrieri. La baza lor, Maimonide pune elementul istoric, ca părinţii bisericii şi ca Filon, tratînd totul metafizic. Cu deosebire pe plan literar s-ar putea spune multe despre Maimonide şi despre alţi evrei. În filozofia acestora pătrunde, pe de o parte, elementul cabalistic; în astrologia lor, geomanţia lor etc. La Moise Maimonide, dimpotrivă, găsim o metafizică abstractă foarte riguroasă, care se îmbină, după maniera lui Filon, cu cărţile mozaice şi cu explicarea lor. Întîlnim în ele argumente în sprijinul unităţii lui Dumnezeu, argumente că lumea este creată şi materia nu e veşnică, argumente referitoare la însuşirile lui Dumnezeu. Unitatea lui Dumnezeu este tratată ca la eleaţi şi la neoplatonici, adică se susţine că multiplul nu este adevărat, ci adevărat este Unul, care se produce pe sine însuşi şi se suprimă pe sine **. 132

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. II, p. 857; Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, pp. 446—447.

** Moses Maimonides, *op. cit.*, partea I, c. 51, pp. 76—78; c. 57—58, pp. 93—98; partea a II-a, c. 1—2, pp. 184—193; partea a III-a, c. 8, pp. 344—350 etc. etc.

SECȚIUNEA A II-A:

FILOZOFIA SCOLASTICĂ

Aici este vorba de o perioadă ce se extinde de-a lungul a 600 de ani, sau de-a lungul a 1 000 de ani, dacă includem în ea şi pe părinții bisericii creştine. La părinții bisericii, şi mai tîrziu la scolastici, filozofia a avut acelaşi caracter al unei gîndiri lipsite de independență. Însă înăuntrul creştinismului baza filozofiei o constituie concepția că în om şi-a făcut apariția conştiința adevărului, a spiritului în sine şi pentru sine, şi apoi că omul are nevoie să fie părtaş la acest adevăr. Aceasta este o cerință absolută şi o necesitate. Prin urmare trebuie să fie posibil ca omul să fie capabil să se împărtăşească de adevăr; şi apoi el trebuie să fie convins de această posibilitate. Dar pentru a cunoaşte adevărul şi pentru ca toți să-l poată cunoaşte, adevărul trebuie să vină la om ca un obiect, nu pentru conştiința gînditoare, dezvoltată din punct de vedere filozofic, ci pentru conştiința sensibilă, care se află încă la nivelul nedezvoltat al reprezentării. Prin urmare trebuie să fie revelat omului conținutul ideii; acesta este primul lucru; în al doilea rînd, omul trebuie să fie capabil ca acest adevăr să fie pentru el. Dacă însă omul este susceptibil să primească ceea ce e divin, atunci pentru el identitatea naturii divine şi umane trebuie să fie fapt; şi de acest lucru au devenit conştienți oamenii în mod nemijlocit, prin Hristos; fiindcă în el natura divină şi umană sînt în sine una.

Mai departe, ceea ce este originar, ceea-ce-este în sine, 133
există numai în conceptul cel mai adînc. În conceptul spiritului există determinația că numai omul este o ființă vieţuitoare care are, fără îndoială, posibilitatea să devină într-adevăr

spirit; însă spiritul nu este de la natură. Prin urmare, omul nu este de la natură ceva în care trăieşte şi sălăşluieşte spiritul lui Dumnezeu; de la natură omul nu este aşa cum trebuie să fie. Animalul este de la natură aşa cum trebuie să fie; dar tocmai aceasta este nenorocul lui, faptul că el nu mai înaintează. Aşadar omul este rău de la natură şi el nu trebuie să fie natural; tot răul pe care-l face omul vine din impulsurile lui naturale. Spiritualul există numai prin negarea a ceea ce e nemijlocit; căci şi Dumnezeu însuşi este spirit numai întrucît a făcut din Unu, din ceea ce era închis în sine, un altceva al său însuşi (*das Eine, Verschlossene zum Andern seiner selbst machte*). Astfel, şi omul devine spiritual şi ajunge la adevăr numai prin înălţarea sa deasupra naturalului. Omul ajunge la acest adevăr întrucît dobîndeşte certitudinea intuitivă că în Hristos este dată identitatea naturii divine şi a naturii omeneşti, că în el λόγος-ul a devenit trup. Prin urmare, aici avem mai întîi omul care ajunge prin acest proces la spiritualitate şi, în al doilea rînd, avem pe om ca Hristos, în care se ia cunoştinţă de această identitate a celor două naturi. Or, aceasta este ceea ce numim credinţă în Hristos; prin mijlocirea cunoaşterii acestei identităţi în Hristos, prin mijlocirea cunoaşterii acestei unităţi originare ajunge apoi omul să cunoască adevărul. Întrucît, în genere, omul este acest proces de negare a nemijlocitului şi de reîntoarcere din această negaţie la sine însuşi, la unitatea sa, el trebuie deci să renunţe la voinţa sa naturală, la cunoaşterea şi la fiinţa sa naturală. Această renunţare la natura sa este intuită în patimile şi moartea lui Hristos şi-n învierea şi-n înălţarea lui de-a dreapta Tatălui. Hristos a fost un om desăvîrşit şi a suferit soarta tuturor oamenilor, moartea; omul a pătimit, s-a jertfit, a negat ceea ce era natură în el şi prin aceasta s-a înălţat pe sine. În el e intuit acest proces însuşi, această convertire în spirit a fiinţării-sale-ca-
134 altul (*diese Konversion seines Andersseins*), şi necesitatea durerii în renunţarea la ceea ce ţine de natură; însă această durere, că însuşi Dumnezeu a murit, este locul de naştere al sanctificării şi al înălţării la Dumnezeu. În felul acesta, ceea ce trebuie să se petreacă în subiect, acest proces, această convertire a finitului, este cunoscută în Hristos ca înfăptuită în sine.

Credinţa creştinilor este că revelaţia lui Hristos are această semnificaţie, în timp ce semnificaţia profană, nemijlocită şi cea mai apropiată a acestei istorii este că Hristos a fost un simplu profet, avînd soarta tuturor vechilor profeţi, adică aceea

de a nu fi fost recunoscut. Însă spiritul ştie că această istorie are semnificaţia pe care i-o dăm noi, deoarece spiritul este explicitat tocmai în această istorie. Istoria aceasta este conceptul, ideea spiritului însuşi ; şi istoria universală şi-a aflat în ea împlinirea sa, aceea de a cunoaşte adevărul în modul acesta nemijlocit. Aşadar spiritul este acela care înţelege astfel această istorie ; şi faptul acesta este înfăţişat în mod intuitiv nemijlocit în sărbătoarea Rusaliilor. Căci înainte de această zi, apostolii nu posedaseră încă această semnificaţie infinită a lui Hristos ; ei încă nu ştiau că această istorie este istoria infinită a lui Dumnezeu : de crezut ei au crezut în el, dar încă n-au crezut în el ca fiind adevărul infinit. Prietenii lui l-au văzut, i-au ascultat învăţăturile, toate acestea ei le-au cunoscut, au văzut şi miracolele săvîrşite de el, fiind în felul acesta convinşi să creadă în el. Însă Hristos însuşi îi dojeneşte aspru pe cei ce pretind minuni de la el. „Spiritul", spune el, „vă v-a călăuzi pe voi spre tot adevărul".

Din ideea aceasta, aşa cum este ea înţeleasă de spirit, s-au născut multe aşa-numite erezii. Aici aparţin gnosticii cu multiplele lor secte. Ei erau îndreptaţi spre cunoaştere, de aici numele care li s-a dat. Anume, ei nu s-au oprit la această formă istorică a ideii spiritului, ci ei au interpretat istoria, dizolvînd-o ca fapt istoric. Gîndurile introduse de ei în istorie sînt mai 135
mult ori mai puţin gînduri ale filozofiei alexandrine, sau şi ale filozofiei lui Filon. Prin urmare, cît priveşte baza pe care au stat, ei au gîndit speculativ, au căzut însă în excese pe planul fantasticului şi chiar şi pe acela al moralităţii cu toate că în elaborările lor confuze şi fantastice pot fi tot deauna recunoscute elementele pe care le-am întîlnit în istorie. Gnosticii vorbesc de un θεὸς ἄῤῥητος, pe care-l numesc ἄβυσσον, βῦθος, προπάτωρ ; primul-născut este νοῦς, λόγος, σοφία, explicitarea (διάθεσις) acestui abis, procesul prin care ininteligibilul se face pe sine inteligibil. Acesta este exprimat în formă de eoni şi de îngeri. În explicitare există principii diferite, principiul masculin şi feminin, din a căror σύνθεσις şi συζυγία ia naştere împlinirea (πλήρωμα). Această πλήρωμα, împlinirea, este lumea eonilor în general ; iar abisul, în care diferenţiatul se afla încă închis şi din care nu ieşise încă, gnosticii îl numesc hermafrodit ; ceva asemănător existase deja, cu mult înainte, la pitagoricieni *.

---

* Vezi mai sus, p. 29—31 ; vol. I, p. 256.

Alte forme ale acestei opoziții au fost introduse din Orient: lumină și întuneric, bine și rău. Această opoziție parsă și-a făcut însă cu deosebire apariția în m a n i h e i s m, unde Dumnezeu este, ca lumină, în opoziție cu răul, cu ceea-ce-nu-este (οὐκ ὄν), cu ὕλη, cu ceea ce e material. Răul este ceea ce poartă contradicția în sine însuși. „Puterile răului (ὕλη) lăsate în seama lor înșile și luptînd cu oarbă dușmănie unele contra altora", acest [haos] care se nimicește pe sine însuși, este „atins de o rază din lumea luminii și atras de ea"; iar acest fapt a îmblînzit atît de mult materia, încît puterile ei „au încetat să se mai combată unele pe altele", ba chiar „s-au unit pentru a putea pătrunde în împărăția luminii. Ca mo-
meală pentru ὕλη, pentru a slăbi și îmblînzi furia ei oarbă printr-o
136 forță cu efect irezistibil, pentru a cauza nimicirea ei finală și domnia universală a lumii, a vieții, a sufletului, tatăl luminii a sacrificat pe una dintre puterile acesteia (ale binelui). Aceasta este sufletul lumii (ψυχὴ ἁπάντων); acesta a fost înghițit de ὕλη și acest amestec este baza întregii creații. De aceea este sufletul răspîndit pretutindeni și în învelișul mort este pretutindeni activ și luptător, în om, în acest μικρόκοσμος, ca și în univers, în μακρόκοσμος — dar cu putere neegală; căci acolo „unde se revelează frumusețea învinge principiul luminii" (sufletul) „peste ὕλη; în ceea ce este urît, acest principiu este învins", acolo domnește materia. — „M a n i a numit acest suflet prizonier și fiu al omului (υἱὸς ἀνθρώπου), adică al omului originar, al omului ceresc, al lui Adam Kadmon". Dar numai „o parte a ființei luminii" (a sufletului) „destinată să lupte împotriva împărăției răului" a fost sacrificată în chipul acesta; „fiind prea slabă, ea a ajuns în pericol de a fi nimicită și a fost nevoită să cedeze o parte a armelor ei — acest suflet — lui ὕλη". O altă parte a rămas liberă: „partea sufletului care n-a suferit din cauza unui astfel de amestec cu ὕλη, înălțîndu-se liberă la cer, contribuie de sus la purificarea sufletului prizonier, a părților de lumină înrudite; și aceasta este „Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής", Iisus fiul omului, *filius impatibilis*, întrucît el n-a pătimit, „în opoziție cu *filius hominis patibilis*, cu sufletul prizonier în cuprinsul întregului univers". Dar „acel suflet mîntuitor sălășluiește în lumina vizibilă (*lux secunda ac visibilis*, opusă luminii *prima ac inaccessibilis*), rămînînd acolo și acționînd prin intermediul Soarelui și al Lunii asupra procesului de purificare a naturii". — Însă, datorită acestui suflet, întreaga desfășurare a feno-

menelor lumii fizice şi spirituale se înfăţişează ca un proces de purificare : „Fiinţele luminii prizoniere au trebuit să fie ridicate 137
din circuitul metempsihozei spre nemijlocită reunire cu împărăţia luminii. De aceea sufletul ceresc şi pur a coborît pe pămînt şi a apărut în aparentă formă omenească, pentru a întinde mîna de ajutor sufletului care suferă" (νοῦς παθητικός al lui Aristotel?). „Acea răstignire numai aparentă a lui 'Ιησοῦς ἀπαθής", suferinţa evident numai aparentă a celui ce nu este unit cu materia, „corespunde suferinţele reale a sufletului prizonier. Însă întocmai cum asupra lui Hristos forţele întunericului n-au putut avea nici o putere, tot astfel a trebuit să se dovedească inoperantă puterea lor şi asupra sufletului înrudit. Maniheii vorbesc de un Iisus crucificat în cuprinsul întregii lumi şi în suflet ; răstignirea pe cruce a lui Hristos înseamnă, prin urmare, pe plan mistic numai rănile suferinţei sufletului nostru. Pămîntul devenit gravid dă naştere lui *Iesus patibilis*, care este viaţa şi mîntuirea oamenilor, *omni suspensus e ligno*. Noῦς apărut în Iisus este τὰ ὄντα πάντα"*.

Conţinutul esenţial pe care p ă r i n ţ i i ortodocşi ai b i s e r i c i i l-au opus acestor gnostici speculativi constă însă, mai departe, în aceea că ei au păstrat ferm forma determinată a obiectivităţii, a realităţii persoanei lui Hristos, aceasta însă în aşa fel încît această istorie a lui Hristos are în acelaşi timp ca bază ideea în general, deci o îmbinare strînsă între idee şi figură istorică. Avem prin urmare aici adevărata idee a spiritului, totodată în forma determinată a istoricităţii. Însă ideea încă nu era deosebită, ca atare, de istorie. Adoptînd aşadar această idee în forma istorică, biserica a determinat doctrina. Dimpotrivă, adepţii lui Arie deşi, n-au mers atît de departe ca socinianii, care îl considerau pe Hristos numai ca pe un om eminent, totuşi au negat că în Hristos îl cunoaştem pe Dumnezeu. Dar îndată ce este înlăturată dumnezeirea lui Hristos, trinitatea nu mai există şi o dată cu ea e 138
suprimată baza întregii filozofii speculative. Pelagienii însă negau păcatul strămoşesc şi afirmau că natura omului este suficientă pentru a ajunge la virtute şi religiozitate. Dar omul nu trebuie să fie aşa cum este el de la natură ; dimpotrivă, el trebuie să devină fiinţă spirituală. Astfel şi această învăţătură a fost condamnată ca erezie. În felul acesta, biserica a fost ţinută de spirit să păstreze cu fermitate determinaţiile ideii, dar

---

* Neander, *op. cit.*, pp. 87—91.

totdeauna în modul ei istoric. — Aceasta este filozofia părinților bisericii. Ei au creat biserica, spiritul dezvoltat avînd nevoie de o doctrină dezvoltată şi nimic nefiind mai stîngaci decît străduința sau pretenția cîtorva novatori de a readuce biserica la forma ei primitivă. Mai tîrziu au apărut *doctores*, n-au mai existat *patres ecclesiae*.

A. RAPORTUL FILOZOFIEI SCOLASTICE FAŢĂ DE CREŞTINISM

S c o l a s t i c i i sînt persoanele principale în această perioadă; scolastica este filozofia europeană a evului mediu european. În schimb, părinții bisericii aparțin cu deosebire vechii lumi romane, imperiului roman şi culturii latine; chiar şi bizantinii aparțin acestei epoci. Însă biserica formată şi-a avut sediul în mijlocul națiunilor germanice; filozofarea acestora a fost condiționată de constituirea bisericii. Biserica creştină, comunitatea creştină, s-a întins, fără îndoială, în Imperiul roman, însă, cu deosebire la început, numai în sensul că ea forma o comunitate proprie, care renunțase la lume şi nu avea nici o pretenție să se impună, să domine; pretențiile creştinilor erau numai negative, indivizii în acea lume au fost numai martiri, adică au renunțat la lume. Dar biserica a devenit şi dominantă, împărați romani din Răsărit şi din Apus deveniră creştini, biserica dobîndind astfel o existență oficială,
139 netulburată, — o existență care a exercitat influență mare asupra lumescului. Însă lumea politică a căzut în mîinile națiunilor germanice. Cu aceasta a luat naştere o nouă formație, iar filozofia scolastică aparține acesteia. Noi cunoaştem această revoluție sub numele de m i g r a ț i u n e a p o p o a r e l o r. Semințiile proaspete se revărsară peste vechea lume romană, stabilindu-se în mijlocul ei. Astfel, pe ruinele lumii vechi acestea au clădit o lume nouă, lumea lor, — imagine pe care ne-o oferă şi azi înfățişarea Romei, unde pompa bisericilor creştine este în parte formată din resturile templelor antice, şi unde noile palate se ridică pe şi printre ruinele antice.

Elementul principal în evul mediu îl constituie această diviziune, această d e d u b l a r e: două națiuni, două limbi. Avem în fața noastră popoare care au stăpînit mai înainte o lume anterioară care îşi avea limba ei proprie, avea arte şi

ştiinţe gata elaborate; şi pe această lume, străină pentru ele, s-au aşezat noile naţiuni, care şi-au făcut astfel, divizate în ele înşile, începutul. Avem deci, în faţa noastră, în istoria acestei perioade, nu dezvoltarea unei naţiuni din sine însăşi, ci o dezvoltare care porneşte dintr-o opoziţie şi care este şi rămîne împovărată cu această opoziţie, pe care o receptează în sine însăşi şi pe care trebuie s-o învingă. În felul acesta, popoarele acestea au înfăţişat în ele natura procesului spiritual. Spiritul este procesul acesta: de a-şi pune o presupoziţie, de a lua naturalul drept opus al său, de a se separa de acesta şi a-l avea astfel ca obiect, şi numai apoi a prelucra această presupoziţie, a o forma şi astfel a o produce din sine, a o crea, a o reconstrui în sine. Din această cauză, creştinismul în lumea romană, ca şi în cea bizantină, a devenit, ca biserică, fără îndoială, triumfător şi dominant, dar nici una din aceste lumi n-a fost capabilă să facă în ea, din noua religie, ceva activ şi să producă o lume nouă pornind de la acest principiu creştin. Aceasta fiindcă în ambele acele lumi caracterul lor era gata fixat: moravuri, legi, stări de drept, constituţie imperială (dacă poate fi vorba de constituţie), aşezare politică, dexteri-
tăţi, artă, ştiinţă, cultură spirituală; toate acestea erau deja 140
gata elaborate. Din contra, ţine de natura spiritului ca această lume formată să fie produsă din el şi ca această producere să se facă pe cale de reacţiune, prin asimilarea a ceva premergător. Aşadar, aceşti cuceritori s-au stabilit într-o lume străină şi au devenit stăpîni peste ea; dar în acelaşi timp ei au ajuns sub puterea unui spirit nou, care le-a fost în general impus: stăpînind, pe de o parte, dar pe de altă parte stăpîniţi de spiritual, comportîndu-se pasiv faţă de acesta.

Ideea spirituală sau spiritualitatea a fost introdusă în ei, — ei înfăţişîndu-se ca barbari grosolani, obtuji ca sentimente şi ca spirit. În această lume grosolană a fost introdus spiritualul şi inima ei a fost străpunsă de spirit; în felul acesta natura brută a devenit imanentă ideii, ca infinit opusă ei: adică a fost trezit în ei chinul nemărginit, suferinţa îngrozitoare, încît ei înşişi pot fi înfăţişaţi ca un Hristos răstignit pe cruce. Ei au fost nevoiţi să ducă această l u p t ă în ei înşişi, şi o latură a acestei lupte este filozofia lor, care s-a sălăşluit mai tîrziu în mijlocul lor, şi care mai întîi a fost preluată ca ceva dat. Ei sînt popoare necultivate încă, dar care, cu toată grosolănia lor barbară, au inimă şi suflet adînc. În ele a fost introdus principiul spiritului, şi o dată cu acesta a fost pus în chip necesar

acest chin, această luptă între spirit şi ceea ce ţine de natură. Cultura începe aici de la cea mai cumplită contradicţie, şi această contradicţie trebuie ea s-o rezolve. Avem aici o împărăţie a chinului, dar a chinului purgatoriului; căci spiritul este acela care se chinuieşte, şi nu animalul, — iar spiritul nu moare, ci se înalţă din mormîntul său. Cele două laturi ale acestei contradicţii sînt în chip esenţial, una cu cealaltă într-o relaţie în care spiritualul este acela care trebuie să domine, care trebuie să stăpînească peste barbari.

Dar adevărata d o m n i e a s p i r i t u l u i nu poate fi domnie în sensul că ceea ce se află în faţa spiritului este
141 ceva subjugat, ci spiritul în sine şi pentru sine nu poate avea în faţă spiritul subiectiv, la care el se raportează, ca pe ceva ce i se supune în chip exterior, ca pe ceva slugarnic; fiindcă spiritul subiectiv este el însuşi spirit. Ci dominaţia trebuie să însemne că în spiritul subiectiv spiritul se împacă cu sine însuşi. Această poziţie, armonie, î m p ă c a r e este aceea care se înfăţişează iniţial ca opoziţie, în care una dintre laturi nu poate domina decît prin subjugarea celeilalte. Principiul este ca spiritul să domine; iar evoluţia următoare este numai aceea în care el ajunge să domine, dar ca împăcare. Pentru aceasta este necesar să devină raţionale nu numai conştiinţa subiectivă, sentimentele, inima, ci şi stăpînirea lumească, legile, instituţiile, viaţa omenească etc., în măsura în care ele ţin de spirit. — În *Republica* lui Platon am văzut ideea că trebuie să guverneze filozofii. Acum este epoca în care se spune că trebuie să domnească spiritualul; iar acest spiritual a primit înţelesul că trebuie să domine c l e r i c a l u l, clericii. Astfel spiritualul a fost transformat în figură particulară, în individ; însă înţelesul just este că spiritualul trebuie să fie cel determinant, ceea ce a ajuns pînă la zilele noastre. Astfel constatăm că revoluţia franceză pretinde să domnească gîndul, gîndul abstract: conform gîndului trebuie să fie determinate constituţia statului şi legile, gîndul trebuie să formeze legătura dintre oameni; iar oamenii trebuie să ajungă la conştiinţa că ceea ce este legitim între ei sînt gînduri abstracte, că libertatea şi egalitatea sînt ceea ce are valabilitate, în ele dobîndindu-şi subiectul însuşi adevărata sa valoare în raport cu realitatea.

O formă a acestei concilieri este şi aceea care constă în faptul că subiectul în sine însuşi este mulţumit cu sine, aşa cum se află, — cu gîndurile sale, cu voinţa sa, cu spiritualitatea sa; încît cunoaşterea sa, gîndirea sa, certitudinea

sa au devenit tot ce e mai înalt, posedă determinaţia divinului, determinaţia a ceea ce este valabil în sine şi pentru sine. Astfel, [142] divinul, spiritualul este aşezat în spiritul meu subiectiv, este identic cu mine; eu însumi sînt universalul, şi acesta este valabil aşa cum îl cunosc eu în chip nemijlocit. Această formă a concilierii este cea mai nouă, dar cea mai unilaterală; deoarece spiritualul nu este determinat aici ca obiectiv, ci e înţeles numai aşa cum se află el în cuprinsul subiectivităţii mele, în conştiinţa mea; convingerea mea ca atare este considerată ca instanţă ultimă: aceasta este concilierea formală a subiectivităţii cu sine. Cînd concilierea are această formă, poziţia despre care am vorbit mai înainte nu mai prezintă interes; ea nu este decît ceva ce aparţine trecutului, ceva istoric. Aşa cum ştim noi, cum sîntem noi convinşi, aşa cum se revelează nemijlocit în interiorul fiecărui subiect, acesta este adevărul, aceasta e ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine! În aceste condiţii, modul despre care a fost vorba, calea aceea a mijlocirii adevărului, mijlocirea a ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine, a lui Dumnezeu cu omul, nu mai prezintă interes, este numai istorică, e considerată drept ceva ce nu mai este pentru noi o trebuinţă. Tot astfel, învăţăturile, dogmele religiei creştine dobîndesc poziţia a ceva străin, a ceva ce aparţine unei anumite epoci, ceva cu care s-au trudit oamenii acelei epoci. Ideea în sine şi pentru sine, gîndul că ideea este concretă, că ea este spiritul, că ea se află în raport cu subiectul, opoziţia, — iată ceea ce a dispărut şi apare numai ca ceva ce ţine de trecut. Prin urmare, ceea ce am spus eu despre principiul dogmei creştine şi ceea ce voi mai spune despre scolastici prezintă interes numai pe poziţia indicată de mine, adică pe poziţia pe care ideea interesează în determinarea ei concretă, şi nu pe poziţia concilierii nemijlocite a subiectului cu sine însuşi. — În consecinţă, elementul general este acea opoziţie care conţine deja în ea principiul rezolvării ei, în sensul că spiritualul este ceea ce trebuie să domine, dar că el nu conduce decît întrucît este conciliator.

Trebuie să examinăm acum mai de aproape c a r a c t e r u l o p o z i ţ i e i pentru a face o comparaţie cu filozofarea; şi [143] pentru aceasta trebuie să ne oprim puţin la elementul istoric, dar numai la momentele principale. — Această formă a opoziţiei, în felul în care apare ea î n i s t o r i e, este pe de o parte spiritualitatea, care ca atare trebuie să fie spiritualitate a inimii; însă, spiritul este unul şi astfel el e comunitate a celor ce trăiesc în această spiritualitate. În felul acesta ia naştere

o comunitate care devine apoi exterioară, apoi rînduială a comunității care, extinzîndu-se, devine b i s e r i c ă. Întrucît principiul este spiritul, spiritualul e în mod nemijlocit general; singularizarea în simțire, opinie etc. este lipsită de spiritualitate. Biserica se organizează, dar biserica trece ea însăşi pe planul existenței lumeşti, al bogăției, al bunurilor materiale, devine ea însăşi lumească, manifestînd toate pasiunile primitivității; deoarece numai principiul este ceea ce e spiritual. Inima şi ceea ce ține de existența concretă, de lumesc — şi de aceasta țin chiar şi înclinațiile, dorințele inimii — , toate relațiile dintre oameni sînt încă determinate conform acestor înclinații şi pasiuni, conform acestei primitivități. Aşadar, biserica posedă numai principiul spiritual în sine, fără ca acesta să fie cu adevărat real, astfel că relațiile încă nu sînt raționale; aşa sînt şi celelalte raporturi înainte dezvoltarea, de realizarea principiului spiritual în lume. Lumescul, fără să fie adecvat spiritualului, există şi ca existență concretă, fiind lumescul nemijlocit natural; în felul acesta, biserica va avea în ea însăşi principiul nemijlocit natural. Ea va avea în sine toate pasiunile : patima de a domina, de a poseda avere, înşelăciunea, violența, hoția, omorul, invidia, ura, toate aceste vicii ale sălbăticiei le va avea înăuntrul său, patimi de care este stăpînită şi conducerea. Prin urmare, deja această domnie, care trebuie să fie a spiritului, este o domnie a pasiunii; aşadar, în ceea ce priveşte principiul lumescului, al pasiunii, biserica de cele mai multe ori nu are dreptate, dar are dreptate în ceea ce priveşte principiul spiritualității.

Ceea ce se opune acestei împărății spirituale şi lumeşti totodată este i m p e r i u l l u m e s c pentru sine; împăratul
144 împotriva papei şi a bisericii. Imperiul profan trebuie să fie supus imperiului spiritual, care a devenit lumesc; astfel, împăratul devine *advocatus ecclesiae*, staroste al bisericii. Lumescul se prezintă, pe de o parte, pentru sine, este însă unit cu spiritualul, încît recunoaşte dominația acestuia. Înăuntrul acestei opoziții trebuie să se nască o luptă, tocmai din cauza lumescului ce există în biserica însăşi, precum şi din cauza lumescului rău, a violenței, a barbariei existente înăuntrul guvernării profane. Lupta trebuie însă să fie mai întîi în detrimentul lumescului, deoarece întocmai cum acesta se afirmă pe sine pentru sine, tot astfel el recunoaşte şi spiritualul, trebuie să se supună respectuos acestuia şi pasiunilor lui. Împărații cei mai viteji şi cei mai nobili au fost puşi sub anatemă de papi,

de cardinali, de legaţi, chiar şi de arhiepiscopi şi episcopi, şi n-au putut face nimic împotriva anatemizării; ei nu s-au putut bizui pe puterea exterioară, deoarece aceasta era în sine divizată, şi astfel ei au fost totdeauna cei învinşi şi au fost nevoiţi să cedeze.

În al doilea rînd, cît priveşte moralitatea indivizilor, vedem, pe de o parte, spiritualul existînd în inima lor, considerat de ea ca infinit de valoros, dar pe de altă parte, avem înaintea noastră contrariul brutalităţii, al violenţei, al dorinţei neînfrînate. Indivizii cad dintr-o extremă în alta, din extrema celor mai grosolane excese, a barbariei, a egoismului în extrema renunţării la toate, a învingerii tuturor înclinaţiilor şi pasiunilor etc. Cel mai elocvent exemplu ni-l dau în această privinţă cruciaţii. Ei pleacă să realizeze scopuri sfinte, dar în cursul expediţiei cad în mrejele tuturor pasiunilor, conducătorii precedîndu-i în această privinţă; indivizii fac excese de violenţă, de brutalitate şi sălbăticie. După ce au parcurs drumul în chipul cel mai lipsit de cap, cel mai lipsit de judecată, ei ajung în faţa Ierusalimului, după ce au pierit mii dintre ei; aici cad cu toţii în genunchi, se pocăiesc şi sînt zdrobiţi sufleteşte. Atunci îi însufleţeşte vitejia, cuceresc Ierusalimul şi recad iarăşi în 145
aceeaşi brutalitate, în aceleaşi patimi, se scaldă în sînge, sînt nemărginit de cruzi; apoi se pocăiesc din nou, pentru a se reîntoarce iarăşi la cele mai meschine pasiuni ale egoismului şi invidiei, ruinînd posesiunea pe care o cuceriseră cu vitejia lor. Aceasta se întîmplă deoaree principiul există în ei numai ca principiu abstract, există numai în interior, fiindcă realitatea omului nu este încă dezvoltată spiritual —. Acesta este felul în care se prezintă opoziţia în realitate.

Cît priveşte opoziţia din conţinutul religiei, din conştiinţa religioasă, ea are multe forme; vom reţine însă aici numai ceea ce este mai adînc. Pe de o parte avem ideea de Dumnezeu, pe de altă parte ceea ce se ştie, se cunoaşte despre el, anume că el este trinitatea; în al doilea rînd, avem cultul, adică procesul indivizilor de a se face conformi spiritului, conformi lui Dumnezeu, de a avea certitudinea că ajung în împărăţia lui Dumnezeu. O biserică gata formată este o realizare a împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt, încît aceasta este prezentă pentru fiecare om, fiecare trăieşte în ea şi trebuie să trăiască în ea. Acestei instituţii îi revine concilierea fiecărui individ; printr-însa el devine cetăţean al acestei împărăţii a lui Dumnezeu şi participă la bucuria acestei certitudini. Dar această împăcare este condiţionată de intuirea în Hristos a

unității naturii divine și umane în felul în care spiritul lui Dumnezeu trebuie să existe în om. Prin urmare, acest Hrist nu trebuie luat ca un Hrist care a fost, iar viața împăcării să fie ca o amintire a ceva ce aparține trecutului; ci întocmai cum în cer cei cucernici îl văd pe Hristos, tot astfel și pe pământ Hristos trebuie să fie un obiect care și el poate fi văzut. Apoi trebuie să aibă loc procesul prin care individul este reunit cu acest obiectiv al său, prin care acest obiectiv devine identic cu el. În cult elementul mijlocitor este prezent, el este realizat, realizat în individ, în punctul suprem care se numește liturghie;
146 aici are loc raportul cu mijlocitorul luat ca ceea ce este obiectiv; acesta trebuie să fie gustat de individ pentru a se împărtăși dintr-însul. Și acest obiectiv este aceea ce e încă mereu prezent în liturghie, ca ostie și ca gustare a ei. Această ostie, pe de o parte, ca ostie, ca obiectiv, reprezintă divinul; pe de altă parte, în forma sa, ea este un lucru nespiritual, exterior. Acesta însă este cel mai profund punct al e x t e r i o r i t ă ț i i în biserică; deoarece înaintea lucrului în această formă de completă exterioritate a lui trebuie să se îndoaie genunchii, și nu întrucît acesta este obiect al împărtășirii.

Luther a schimbat acest mod al cultului; el a păstrat punctul mistic în ceea ce se numește cuminecătură: subiectul primește în sine divinul, dar acesta este divin numai întrucît este consumat cu credință, întrucît prin credință și împărtășire încetează de a fi un lucru exterior. Abia această credință și împărtășire este spiritualitatea subiectivă; și numai pe planul acestei spiritualități este cuminecătura ceva spiritual, și nu întrucît rămîne un lucru exterior. În biserica evului mediu, în biserica catolică în general, ostia este venerată și ca lucru exterior, așa încît dacă un șoarece ar mînca ostia, acesta și excrementele lui ar trebui să fie venerate; aici divinul are deci cu desăvîrșire forma exteriorității. Acesta este punctul central al enormei opoziții care, pe de o parte, este rezolvată, iar pe de altă parte rămîne în contradicție desăvîrșită; încît ostia este păstrată ca simplu obiect exterior, și totuși trebuie să fie în același timp acest ceva sublim și absolut.

De această exterioritate se leagă cealaltă latură: conștiința acestui raport; aici conștiința spiritualului, a ceea ce constituie adevărul, se găsește în posesiunea unui corp preoțesc. Întrucît este un lucru, spiritualul se află, evident, în posesiunea altcuiva de la care, dat fiind faptul că el este un lucru deosebit de celelalte, el și-a primit această distincție și de către care el

trebuie să fie consacrat, — această consacrare fiind şi ea tot numai o acţiune exterioară îndeplinită de indivizi. Ţine de puterea 147
bisericii faptul de a conferi lucrului această distincţie; lucru pe care laicii îl primesc de la ea. — Apoi, indivizii se află în împărăţia lui Dumnezeu; istoria lui Hristos, potrivit căreia Dumnezeu se revelează ca om, se jertfeşte şi prin această jertfire se înalţă de-a dreapta lui Dumnezeu este mereu prezentă în liturghie.

În afară de aceasta comportarea subiectului în el însuşi este determinată de faptul că el aparţine bisericii şi trebuie să fie un membru adevărat al ei. Şi după primirea în sînul bisericii trebuie să fie realizată această participare a indivizilor la ea. Iar de această curăţire a păcatelor ţine : 1) să ştii ce este în general răul, ce este păcatul; 2) individul să vrea binele şi să fie religios; 3) omul să greşească din cauza naturii sale păcătoase. Şi totuşi interiorul, conştiinţa trebuie să fie curate. Prin urmare, greşelile comise trebuie să fie înlăturate, ridicate ca şi cînd n-ar fi fost : omul trebuie să fie mereu purificat, oarecum botezat din nou şi primit din nou [în sînul bisericii]; elementul negativ care îl exclude [din aceasta] trebuie să fie mereu din nou înlăturat. Împotriva acestei naturi păcătoase există însă porunci şi legi pozitive etc., încît nu se poate scoate din însăşi natura spiritului cunoaşterea a ceea ce e bine şi a ceea ce e rău. Astfel, legea divină este ceva exterior, care din această cauză trebuie să fie în posesiunea cuiva; iar preoţimea este separată de ceilalţi [credincioşi], încît ea are calitatea exclusivă de a o cunoaşte : atît determinaţiile doctrinei, cît şi mijloacele graţiei divine, adică felul în care individul este în actele cultului religios şi în care el ajunge să aibă certitudinea de sine, certitudinea că participă la divin. Întocmai cum cultul este în posesiunea bisericii, tot astfel ea este în posesiunea conştiinţei, în posesiunea aprecierii morale a acţiunilor indivizilor; încît ceea ce are omul mai intim, responsabilitatea, trece în mîini străine, în puterea altei persoane, iar subiectul este pînă în adîncul lui privat de sine însuşi. Biserica ştie de asemenea ce trebuie să facă individul. 148
Greşelile acestuia trebuie să fie cunoscute şi un altul, biserica, le cunoaşte ; păcatul trebuie să fie lepădat, şi chiar acest lucru se petrece într-un mod exterior : prin răscumpărări, posturi, flagelări, pelerinaje etc. — Toate acestea înseamnă lipsă a conştiinţei de sine, lipsă de spiritualitate, privare de spirit a cunoaşterii şi a voinţei, atît în cele mai înalte lucruri, cît şi atunci cînd e vorba de cele mai banale acţiuni. Această ştiinţă se află

înăuntrul bisericii, iar distribuirea mijloacelor de indulgență îi revine tot ei, ca o proprietate exterioară.

Acestea sînt principalele raporturi de exterioritate în însuși cuprinsul religiei, raporturi de care depind toate celelalte determinații. Aceste raporturi ne definesc mai de aproape și situația pe care o avem acum în filozofie. Însă la popoarele barbare creștinismul nu putea avea decît această formă de existență exterioară. Ea era cerută de istorie. Căci grosolăniei și înfricoșătoarei sălbăticii a acestor popoare trebuia să-i fie opusă servitutea și, pe această cale, să le fie făcută educația. Sub povara unui astfel de jug a servit omenirea, printr-o astfel de disciplină severă a trebuit ca să treacă pentru a ridica popoarele germanice la înălțimea spiritului. Dar această servitute îngrozitoare a avut un sfîrșit, ea are o țintă; ea este un izvor nesecat de elasticitate, prețul ei este libertatea spiritului. Inzii se află și ei într-o astfel de servitute, însă ei sînt iremediabil pierduți, legați de natură, identici cu natura, dar în sine contra naturii. — Așadar, cunoașterea este îngrădită înăuntrul bisericii; însă și la baza acestei cunoașteri însăși se află o autoritate pozitivă, și acest fapt este o trăsătură principală a filozofiei scolastice, a cărei primă determinație este deci absența libertății.

Numele de filozofie scolastică este propriu-zis, foarte nedeterminat; el indică mai mult o manieră generală decît un sistem unic, dacă ar putea fi vorba de un sistem filozofic. Ca scolastică, această filozofie nu este o doctrină fixă, cum
149 e, de exemplu, filozofia platonică sau cea sceptică. E vorba de un nume care îmbrățișează aspirațiile filozofice ale creștinismului de-a lungul unui interval de aproape o mie de ani. Totuși, în fapt, filozofia scolastică este închisă înăuntrul unui singur concept, pe care vrem să-l examinăm mai de aproape.

Studierea filozofiei scolastice este grea, deja din cauza limbii ei. Expresiile scolasticilor sînt, fără îndoială, expresii ce aparțin unei latine barbare; dar aceasta nu este vina scolasticilor, ci e vina culturii lor latine, a limbii. Aceasta este un instrument nepotrivit pentru astfel de categorii filozofice, întrucît determinațiile noii culturi spirituale nu puteau fi exprimate în limba latină. A trebuit să fie siluită limba; latineasca frumoasă a lui Cicero nu se putea angaja în speculații profunde. Nu se poate deci pretinde nici unui om să cunoască această filozofie a evului mediu din autopsie directă, dat fiind faptul că ea este tot atît de cuprinzătoare pe cît este de săracă, de îngrozitor scrisă și de voluminoasă. — În general, avem încă numeroase

scrieri de la marii scolastici; ele sînt foarte extinse; nu este ușoară sarcina de a le studia; și ele au caracter cu atît mai formal, cu cît sînt de dată mai tîrzie. Scolasticii n-au scris numai compendii; singure scrierile lui Albertus Magnus formează 21 de foliante, ale lui Duns Scot 12, ale lui Toma din Aquino 18 foliante. Se găsesc extrase din ele în diferite lucrări. Izvoarele principale sînt: 1) Lambertus Danaeus, *Introducere* (*in prolegomenis*) *la Commentarius in librum primum sententiarum* (*Petri Lombardi*), Genevae, 1580, este cel mai bun izvor în ce privește extrasele; 2) Launoy, *De varia Aristotelis* in *Academia Parisiensi fortuna*; 3) Kramer, continuarea *Istoriei universale* a lui Bossuet, ultimele două volume; 4) Thomas Aquinas, *Summa*. — În *Istoria filozofiei* a lui Tiedemann se găsesc și extrase din scolastici; tot așa și la Tennemann; Rixner face și el în chip rațional numeroase extrase.

Noi ne limităm la indicarea punctelor de vedere generale. 150
Numele [de « scolastic »] provine din faptul că, de pe timpul lui Carol cel Mare, în două locuri numai, adică în marile școli de pe lîngă marile catedrale și în mănăstiri, directorul (un preot, un canonic) care supraveghea pe *informatores* s-a numit *scholasticus* (în secolul al IV-lea și al V-lea și dascălul se numea școlar); directorul ținea, se înțelege, și el cursuri de teologie, cea mai importantă știință. În mănăstiri instruia pe călugări cel mai învățat dintre ei. Despre aceștia propriu-zis, nu este vorba; dar numele a rămas, cu toate că filozofia scolastică este altceva. De la ei s-a transmis numai numele celor ce expuneau teologia în chip științific, cuprinsă într-un sistem.

Făcînd uz de o formulă teologică, putem spune că evul mediu este în general domnia Fiului, nu a Spiritului (căci spiritul este în posesiunea preoției). Deoarece Fiul este ceea ce se diferențiază de Tatăl și este conceput ca păstrîndu-se în diferență, Tatăl rămînînd în sine, Ideea în sine, abia Spiritul însă este iubirea, unitatea Tatălui cu Fiul; Fiul ca iubire este Spiritul. Dacă ne oprim o clipă — în chip neadecvat — la diferență, fără să afirmăm în același timp și identitatea, fiul este celălalt (*das Andere*); și în felul acesta găsim determinat evul mediu. Caracterul filozofiei în evul mediu este gîndire, înțelegere, filozofare care pornește de la o presupoziție; filozofia aceasta nu este ideea care gîndește în libertate, ci ea este împovărată cu forma unei exteriorități, adică a unei presupoziții. Prin urmare, avem aici același caracter pe care l-am

constatat în starea generală, şi de aceea ne-am oprit mai înainte la caracterul istoric concret : într-o epocă oarecare găsim mereu prezentă o anumită determinaţie. Aşadar, filozofia evului mediu conţine în ea principiul creştin, principiu care reprezintă suprema cerinţă faţă de gîndire, dat fiind că în el ideile sînt absolut speculative. Unul din aspectele acestui principiu constă în
151 faptul că ideea este înţeleasă cu inima ; prin inimă înţelegem omul individual. Iar identitatea a ceea ce e nemijlocit individual cu ideea rezidă în faptul că Fiul, mijlocitorul, este cunoscut ca a c e s t om ; aceasta este identitatea spiritului cu Dumnezeu, pentru inimă ca atare. Dar această legătură însăşi, dat fiind că ea este în acelaşi timp o legătură cu Dumnezeu, în Dumnezeu, este din această cauză nemijlocit mistică, speculativă ; aşadar, ea conţine invitaţia la gîndire, invitaţie de care au ascultat mai întîi părinţii bisericii şi, după ei, scolasticii.

Astfel, filozofia scolastică este în mod esenţial teologie, iar această teologie este nemijlocit filozofie. Restul conţinutului teologiei este numai cel care există în reprezentare, în religie : cunoaşterea învăţăturii aşa cum trebuie s-o posede orice creştin, orice ţăran etc., ca ştiinţă. Cealaltă latură prin care teologia urmează să fie ştiinţă este constituită din conţinutul exterior, istoric, din aparatul critic — probleme în legătură cu faptul că există atîtea ori atîtea *codices* ale *Noului testament*, dacă acestea au fost scrise pe pergament sau pe pînză, ori pe hîrtie, dacă au fost scrise cu litere unciale, secolul în care ele au fost scrise — reprezentările despre timp ale evreilor, istoria papilor, a sinoadelor (cum s-au petrecut lucrurile la sinoadele bisericii), a episcopilor, a părinţilor bisericii. Însă, toate acestea nu ţin de natura lui Dumnezeu şi de raportul ei cu omul. Obiectul esenţial, unic al teologiei ca doctrină despre Dumnezeu este natura lui Dumnezeu ; şi acest conţinut este, prin natura lui, în chip esenţial speculativ ; de aceea astfel de teologi nu pot fi decît filozofi. Ştiinţa despre Dumnezeu este numai filozofie. Filozofia şi teologia au fost considerate aici ca identice şi tocmai diferenţierea lor constituie trecerea la timpurile moderne, adică atunci cînd s-a crezut că ceva poate fi adevărat pentru raţiunea gînditoare, fără să fie totodată adevărat şi pentru teologie. La baza gîndirii evului mediu însuşi se află, dimpotrivă, concepţia că nu există decît un singur adevăr.

152 Trebuie acum să vorbim mai amănunţit despre maniera scolasticilor. În felul acesta scolastic de a proceda,

gîndirea se desfăşoară cu totul ruptă de realitate, fără a ține seamă de experiență ; aici nu mai este vorba de a constata realitatea şi de a o determina cu ajutorul gîndului. Dacă şi mai înainte, la Aristotel, îşi făcuse drum conceptul, α) conceptul nu apărea ca necesitate a conținutului, el nu era continuare mai departe, ci era încorporat în mod succesiv în seria fenomenelor conținutului (amestec al realității percepute şi al gîndului) ; β) şi încă mai mult, cea mai mare parte a conținutului nu era pătrunsă de concepte, ci receptată superficial în forma gîndului, mai cu seamă la stoici şi la epicurieni. În genere, de o astfel de străduință filozofia scolastică face abstracție ; ea lasă cu totul lîngă ea neatinsă realitatea, ca pe ceva de disprețuit, nu are pentru a c e a s t a nici un interes ; deoarece rațiunea îşi găsea realizarea sa, îşi găsea existența într-o altă lume, şi nu în lumea a c e a s t a ; şi întreaga înaintare a culturii tinde să restabilească credința în această lume. De aceea orice cunoaştere şi acțiune care se referea la interesul față de lumea aceasta au fost, în linie generală, înlăturate. Cunoştințele care proveneau din interesul pentru ceea ce se vede, se aude etc., considerarea senină a realității comune, preocuparea de ea nu-şi aveau aici nici un loc ; şi tot astfel nici ştiințele care caută să cunoască o sferă determinată a realității recurgînd la procedee proprii şi furnizează materialul filozofiei reale ; nici artele care conferă ideii o existență sensibilă ; de asemenea dreptul era valabil nu în relațiile sociale, ca recunoaştere a omului real, ci altundeva decît aici. În această absență a raționalității realului, adică a raționalității care s-a întrupat în realitate, în existența concretă, consta însăşi barbaria gîndirii, barbarie de a se îndrepta spre altă lume şi de a nu poseda conceptul rațiunii : conceptul că certitudinea de sine 15
însuşi este tot adevărul.

Dar, gîndul rupt [de realitate] are un conținut ; lumea inteligibilă este o realitate subzistentă pentru sine ; spre ea se îndreaptă gîndul. Conduita acestuia poate fi comparată aici cu aceea pe care o ia intelectul cînd se îndreaptă spre lumea sensibilă, percepută cu simțurile, considerînd-o ca substanță, drept bază şi reflectînd asupra ei ; această conduită nu este o mişcare independentă a lui, ci ea are ca subiect, are ca ființă independentă un obiect definit ; ea nu este filozofie propriu-zisă, deci nu pătrunde esența şi nu o exprimă, ci-i găseşte doar predicate. Aşadar filozofia scolastică are ca subiect al ei lumea inteligibilă a religiei creştine, pe Dumnezeu şi toate evenimentele legate de el ; acesta este aici obiectul de sine stătător, pentru

care gîndul găseşte doar predicate; că Dumnezeu este neschimbător dacă materia este veşnică, dacă omul este sau nu liber, etc., — întocmai cum se zbate şi se frămîntă intelectul cînd e vorba de fenomenele percepute cu simţurile. — Deci filozofia scolastică a fost dată aici pradă mobilităţii infinite a conceptelor determinate; posibilitate şi realitate, libertate şi necesitate, calitate şi substanţă etc., toate aceste categorii au caracterul de a nu însemna nimic ferm, ci de a fi mişcări pure. Ceva determinat ca posibil se transformă totodată în ceea ce e contrar şi trebuie să renunţăm la el; iar determinaţia nu poate fi salvată decît printr-o nouă distincţie: este pe de o parte abandonată, iar pe de altă parte păstrată. Scolasticii sînt defăimaţi din cauza distincţiilor infinite pe care le fac.

În vederea acestor determinări prin mijlocirea conceptului abstract s-a recurs în chip preponderent la filozofia aristotelică; însă nu în tot cuprinsul ei, ci numai la *Organon*, la *Logica* lui Aristotel, adică atît la legile gîndirii formulate de el, cît şi la
154 conceptele metafizice, la categorii. Secole de-a rîndul n-au fost cunoscute şi folosite decît aceste opere ale lui Aristotel. Fizica lui metafizică a fost cunoscută de apuseni abia tîrziu, în traduceri latine făcute din limba arabă, veacuri îndelungate, pînă cînd s-a cunoscut textul grec, şi în general s-a răspîndit iarăşi literatura elenă. Existau doar sărace tradiţii transmise de romani, — cultura lumii fusese oarecum întreruptă. Aceste concepte abstracte în determinarea lor au constituit intelectul filozofiei scolastice, intelect care n-a fost în stare să se depăşească pe sine, ajungînd să fie liber şi să sesizeze libertatea raţiunii.

În consecinţă, filozofarea consta în raţionare silogistică corectă, şcolărească. Întocmai cum sofiştii Greciei s-au luptat cu conceptele abstracte pentru a reda realitatea, tot astfel au luptat cu ele scolasticii pentru a exprima lumea lor inteligibilă. Pentru sofişti în discuţie era fiinţa, pe care ei pe de o parte o salvau împotriva negativităţii conceptului, pe de altă parte o justificau tocmai prin acesta. Tot astfel străduinţa prin excelenţă a scolasticilor urmărea salvarea bazei, a lumii inteligibile creştine împotriva confuziei conceptului, şi totodată demonstrarea ei cu ajutorul conceptului, potrivit conceptului. Prin urmare forma generală a filozofiei scolastice constă în faptul că se formulează o propoziţie, se aduc obiecţii împotriva ei, iar acestea sînt infirmate prin silogisme opuse şi prin distingeri. De aceea filozofia nu era despărţită de teologie, cum în sine ea nici nu este, întrucît filozofia este tocmai ştiinţa despre fiinţa

absolută, adică teologie. Însă pentru teologia scolasticilor lumea creştină absolută era un sistem considerat ca realitate, aşa cum era pentru sofiştii eleni realitatea obişnuită. Aşadar filozofiei propriu-zise i-au rămas numai legile gîndirii şi abstracțiile.

Felul în care a fost instituită ca bază această lume creştină atinge adesea ridicolul extrem; de exemplu, în disputa dintre nominaliști şi realişti. Cînd afirmă nominaliştii că universalul 155
este numai un nume, se aduc împotriva lor cam astfel de argumente: Abelard îi reproşează lui Roscelin că el susține că nici un lucru nu are părți, ci numai cuvintele care indică lucrurile sînt divizibile. Abelard conchidea că, potrivit lui Roscelin, Hristos n-a mîncat o parte reală din peştele fript, ci numai o parte a cuvîntului (peşte) — eu nu ştiu unde — (parte care în realitate n-ar fi o parte); interpretare care ar fi totuşi absurdă şi extrem de păcătoasă*. Sprijiniți pe aşa-zisul bun simț, noi nu raționăm mult mai bine. Însă teologia scolasticilor nu trebuie totuşi să ne-o închipuim că ar conține, ca la noi azi, numai învățături despre Dumnezeu etc. privite din punct de vedere istoric, ci, în fapt, ea conține cele mai profunde speculații aristotelice şi neoplatonice. Filozofarea lor şi multe lucruri excelente în ea se găseau doar la Aristotel, în formă mai simplă şi mai pură; numai că întregul conținut al filozofiei scolastice era situat dincolo de realitate şi amestecat cu realitatea creştină reprezentată.

Am spus că filozofarea, gîndirea era împovărată cu presupoziții absolute; acestea erau constituite din dogmele bisericii, ele însele desigur speculative, date însă în chipul unor obiecte exterioare. Prin urmare, gîndirea nu se înfățişează ca una ce pleacă liber de la sine şi se întemeiază pe sine însăşi, ci este dependentă de un conținut dat, conținut care e speculativ, dar cuprinde în el şi modul existenței nemijlocite. Urmarea acestei determinații este că gîndirea, avînd această presupoziție, se comportă în chip esențial silogistic; silogismul este modul înaintării formal logice. Se înaintează de la o determinație la alta, şi astfel de determinații, fiind particulare, sînt în genere finite; determinarea se comportă aici ca determinare exterioară şi nu ca una ce se încheie laolaltă cu sine însăşi. De această formă finită este legat un conținut nemijlocit, finit şi el; avem aici 156

---

* Cf. Buhle, *op. cit.*, partea a V-a, p. 184; Abelard, *Epist. XXI*; Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, pp. 162—163.

forma finită a conținutului în genere. Gîndirea nu este nici ea liberă, ci lipsa prezenței proprii (*die Selbstlosigkeit*) constituie determinația esențială a conținutului ei. Cînd exprimăm acest lucru în chip mai concret ne putem referi la ceea ce e omenesc și, de exemplu, să vorbim despre sufletul concret uman, în genere, despre omenescul din om. Acestui concret i se datorește faptul că omul, ca ființă gînditoare și simțitoare, are prezență proprie, faptul că un astfel de conținut concret are rădăcini în gîndurile lui : acest concret constituie materialul pentru conștiința sa independentă. Gîndirea formală se orientează după această conștiință ; rătăcirile reflectării abstracte își au în această conștiință o țintă care le fixează o limită și le reduce la ce e concret uman. Modului de filozofare din această epocă îi lipsește însă un astfel de conținut. Pe de o parte avem doctrina bisericii, pe de altă parte omul laic, ieșit din această barbarie prin gîndire. Această barbarie constă în opoziția arătată mai sus ; ea este cu atît mai îngrozitoare, cu cît această opoziție conține mai mult spirit. Or, întrucît această opoziție în general subzistă, întrucît omul în el însuși, în ceea ce numim minte omenească sănătoasă, n-a pătruns încă pînă la rațională-tate, el nu posedă nici un conținut concret pentru orientarea gîndirii sale formale ; orice reflectă el asupra unui astfel de conținut depinde atunci, fără nici un frîu, de determinațiile formale ale gîndirii formale, ale deducției silogistice. Determinările privitoare la raporturile naturale, la legi ale naturii etc. care eventual se întîlnesc nu se sprijină încă pe experiențe, încă nu sînt determinate de judecata omenească sănătoasă, de simțul comun. Conținutul este și în această privință lipsit de spirit ; iar aceste raporturi nespirituale sînt inversate atunci cînd este vorba să se ajungă la determinații privind ceea ce este superior, la determinarea spiritualului — ele sînt transpuse în ceea ce e spiritual.

157 Ne găsim aici în creștinism. Filozofia trebuie să se reconstituie plecînd de pe pozițiile creștinismului. În păgînism rădăcina cunoașterii era natura exterioară și cea subiectivă : eul, apoi aceasta ca gîndire nepersonală (*selbstlos*). Natura a avut semnificație pozitivă, afirmativă ; tot astfel eul interior, natural, al omului ; tot așa gîndirea ; de aceea toate acestea erau bune. Rădăcina adevărului în creștinism are un cu totul alt sens : adevărul creștinismului nu era adevăr numai împotriva zeilor, ci și împotriva filozofiei, a naturii, împotriva conștiinței nemijlocite a omului. Natura aici nu mai este bună, este numai ceva

negativ; conştiinţa de sine, gîndirea omului, eul pur al lui, toate acestea primesc o poziţie negativă în creştinism. Eul trebuie să fie suprimat, el este certitudine nemijlocită; natura nu are valoare, nu prezintă interes. Cer, soare, natură sînt cadavre; ele nu trebuie să trezească nici un interes. Tot astfel eul trebuie să se scufunde, şi anume în alt eu, dar într-un eu transcendent (*jenseitiges*); numai într-acesta trebuie să-şi aibă eul valoarea sa. Acest alt eu, în care propriul eu trebuie să-şi găsească libertatea, este mai întîi şi el un acest eu, nu un eu universal. El nu are forma universalităţii; este determinat, limitat în timp şi în spaţiu şi posedă în acelaşi timp semnificaţia absolutului, semnificaţia a ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine. Propriul eu este deci, pe de o parte, abandonat; ceea ce cîştigă conştiinţa de sine în schimb nu este ceva general, o gîndire, ci ea este scufundată în acest eu, — dar un eu transcendent. Prin urmare, ideea este conţinutul absolut, conţinutul concret suprem în care sînt unite contrariile absolut infinite; acest conţinut este puterea care uneşte în sine cele ce pentru conştiinţă par a fi infinit îndepărtate unul de altul: muritorul cu absolutul. Acest absolut este el însuşi mai întîi acesta ca acest concret, ca unitate — nu ca abstracţie —, ca unitate a generalului şi a individualului; această conştiinţă concretă este, mai întîi, adevărul.

Unul din punctele de plecare, cercetarea naturii, nu 158
există aici pentru cunoaştere. Cercetarea naturii ne furnizează legi; şi faţă de existenţele singulare ale naturii acest general, care e legea, are drept absolut. Aceste singularităţi sînt adunate, reunite, este degajată esenţa lor: acest interes nu e prezent în gîndirea medievală. Natura ca ce individual, precum şi legile ei, generalul, posedă numai semnificaţia a ceva negativ, care este, dimpotrivă, sacrificat pentru ceea ce este spiritual, ba sacrificat chiar subiectivităţii spirituale: mersul naturii, lăsat pradă miracolelor de pretutindeni, este întrerupt. — Apoi, nu se mai ţine seama de faptul că şi eu sînt prezent în gîndire ca eu. În gîndire, eu am în mod esenţial semnificaţie afirmativă, nu ca a c e s t eu, ci ca eu care gîndeşte; acum însă conţinutul adevărului este absolut fărîmiţat, aşadar gîndirea eului dispare.

De această abandonare a necesităţii naturale este legat şi faptul că tot conţinutul următor, tot acel adevăr care formează generalul naturii, este un adevăr dat, revelat. Temeiul pentru care acest conţinut este şi el adevărat apare ca ceva ce nu îmi

aparține mie însumi, ci ca ceva primit în chip impersonal. Este, fără îndoială, nevoie pentru aceasta de mărturia spiritului, eul cel mai intim al meu e prezent aici. Însă mărturia spiritului este în general ceva nedezvăluit, ceva ce nu se dezvoltă în sine mai departe; nu-şi creează conținutul din sine, ci-l primeşte. Apoi : spiritul care conferă mărturie este la rîndul lui el însuşi deosebit de mine ca individ; spiritul meu creator este un altul, mie nu-mi rămîne decît păstaia goală a pasivității.

Filozofia a trebuit să se nască din nou înăuntrul acestei poziții dure. Prima prelucrare a acestui conținut, acțiunea universalului, a gîndului în cuprinsul acestui conținut, este opera filozofiei scolastice. Sfîrşitul îl face opoziția dintre credință şi rațiune. Aceasta a simțit nevoia să se îndrepte spre
159 natură pentru a obține certitudine nemijlocită şi pentru a găsi aceeaşi mulțumire în cuprinsul universalului, iar pe de altă parte în gîndirea veritabilă, în creația specifică din sine.

Aceste determinații formează aici caracterul general al filozofării; vom scoate în evidență pe scurt momentele ei principale.

Ceea ce găsim mai întîi ca filozofii în evul mediu, la începutul formării unor state independente, sînt încă rămăşițe sărăcăcioase ale lumii romane care, după căderea ei, dăduse înapoi sub toate raporturile. Astfel, în Occident nu se mai cunoştea aproape nimic în afară de *Isagogia* lui Porphir, de comentariile latine ale lui Boeţiu la scrierile de logică ale lui Aristotel şi de unele extrase din ele făcute de Casiodor, compendii extrem de sărace, şi în afară de tratatele, şi ele sărace, atribuite lui Augustin şi intitulate *De dialectica* şi *De categoriis*, aceasta din urmă o parafrazare a scrierii lui Aristotel despre categorii *. Acestea au fost primele remedii şi expediente; tot ce este de natură mai exterioară şi mai formală se găseşte utilizat aici.

Ansamblul filozofiei scolastice prezintă un aspect uniform. În zadar s-au străduit pînă acum unii să facă distincții determinate şi să deosebească trepte în cuprinsul dominației acestei teologii, începînd cu secolul al VIII-lea, ba chiar al VI-lea, pînă aproape în secolul al XVI-lea; această istorie de aproape o mie de ani a stat pe aceeaşi poziție, a rămas la acelaşi principiu : a fost credință bisericească şi formalism, cel din urmă e o veş-

---

* Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 49.

nică descompunere şi învîrtire în sine însuşi. Răspîndirea scrierilor aristotelice n-a produs decît deosebiri de grad, şi nu progres ştiinţific. Istoria filozofiei scolastice este, fară îndoială, istorie a unor bărbaţi, dar nu propriu-zis istorie a ştiinţei ; aceşti bărbaţi sînt pioşi, nobili, eminenţi.

În mod obişnuit, expunerea istoriei filozofiei scolastice începe cu Ioan Scotus Erigena (secolul al IX-lea, în 160
jurul anului 860) ; a nu se confunda cu Duns Scotus. Nu ştim absolut precis care i-a fost patria : Scoţia, ori Irlanda. Numele de «Scotus» ne trimite la Scoţia, cel de «Erigena» la Irlanda. El e primul medieval cu care începe o filozofie adevărată, filozofie elaborată mai cu seamă potrivit ideilor neoplatonicilor. De altfel, erau cunoscute ici şi colo unele scrieri de-ale lui Aristotel ; le cunoştea deja şi Erigena ; dar cunoaşterea limbii elene era foarte limitată şi rară. Erigena dă dovadă de oarecare cunoaştere a limbii greceşti, ebraice şi chiar şi a limbii arabe ; nu ştim însă cum a ajuns să cunoască aceste limbi. El a tradus şi din greceşte în latineşte scrieri de-ale lui Dionisie Areopagitul, filozof grec de mai tîrziu, din şcoala alexandrină, care merge îndeosebi pe urmele lui Proclus. Astfel, a tradus *De coelesti hierarchia* şi altele, — după Brucker *, *nugae et deliria platonica*. Mihail Balbus, împărat al Constantinopolului, dăruise în 824 aceste scrieri împăratului Ludovic cel Pios ; Carol Pleşuvul îl însărcină pe Scotus Erigena să le traducă pentru el ; — Scotus petrecuse mult timp la curtea acestuia. Astfel a cunoscut ceva Apusul din filozofia alexandrină. Papa îl certă pe Scotus, se plînse de Scotus. Traducătorului papa îi reproşase că „nu i-a trimis mai înainte lui, *juxta morem*, scrierea şi nu i-a cerut aprobarea". După aceea Scotus Erigena a trăit în Anglia, ca rector al Academiei din Oxford, întemeiată de regele Alfred **.

Scotus Erigena a elaborat şi scrieri proprii, scrieri care au oarecare profunzime şi ascuţime : *Despre natură şi diferitele ei trepte* (*De naturae divisione*) etc. D-rul Hjort (Copenhaga) ne-a dat şi o culegere din scrierile lui Erigena (1823). — Scotus Erigena procedează filozofic, în felul neoplatonicilor (nu în mod liber din sine), povestind. În procedeul narativ al lui Pla- 161

---

* *Hist. crit. phil.*, vol. III, p.521.

** Brucker, *op. cit.*, pp. 614—617 ; Bulaeus, *Hist. Univers. Parisiensis*, vol. I, p. 184.

ton şi al lui Aristotel, avem bucuria să întîlnim un concept nou, pe care îl găsim just şi profund din punct de vedere filozofic; aici totul e deja gata. Teologia lui Erigena n-a fost clădită pe exegeză şi pe *auctoritates patrum*. Biserica însă a şi repudiat de mai multe ori scrierile lui. I s-au adus reproşuri şi de către un sinod bisericesc care s-a ţinut la Lyon: „Ne-au parvenit scrierile unui om limbut care discută despre predestinaţia divină în mod omenesc, sau, cum spune el însuşi, cu argumente filozofice, fără să se sprijine pe *Sfînta scriptură* şi fără să recurgă la autoritatea părinţilor bisericii; ci el apără predestinaţia din sine aşezînd-o pe legile lui — el nu se supune legilor dumnezeeşti"*. Despărţirea [de biserică] se va produce abia mai tîrziu. Acestea constituiau numai începutul. Dar Scotus Erigena nu aparţine, propriu-zis, scolasticilor.

B. PUNCTE DE VEDERE ISTORICE GENERALE

Filozofia scolastică propriu-zisă se sprijină, dimpotrivă, pe doctrina bisericii; la baza sa ea a aşezat sistemul bisericesc. „Adevărata filozofie este adevărata religie, şi adevărata religie este adevărata filozofie", spunea deja Scotus Erigena **. Avem doctrina bisericii în materie de credinţă, ea a fost fixată de tim-
162 puriu în sinoadele bisericii. Credinţa bisericii evanghelice a existat deja înainte de aceste sinoade, însă biserica catolică se sprijină pe sinoade. — Principalele gînduri şi obiecte ale gîndirii proprii scolasticilor sînt: α) lupta dintre nominalism şi realism; β) argumentele în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, — un fenomen cu totul nou.

---

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, pp. 71—72 (Bulaeus, *op. cit.*, vol. I, p. 182): *Venerunt ad nos cuiusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus disputans,... nulla scripturarum sive SS.Patrum auctoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est; ... ut non divinis scripturis, non auctoritatibus paternis se submittant.*

** *De praedestinatione. Prooemium* (*Veterum auctorum, qui IX Saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin*, vol., I, Paris, 1650, p. 103).

1. CLĂDIREA DOGMATICII CREŞTINE PE ARGUMENTE METAFIZICE

Mai precis, eforturile scolasticilor au tins în primul rînd să clădească dogmatica bisericii creştine pe temeiuri metafizice. În consecinţă, totalitatea învăţăturilor bisericii este tratată sistematic. Apoi, apar ramuri, modificaţii în această învăţătură, care nu erau precizate de dogme. Înseşi acele temeiuri şi apoi aceste laturi speciale erau obiecte lăsate pe seama raţionării libere. Teologii aveau înaintea lor mai întîi filozofia neoplatonică; maniera acestei şcoli este vizibilă la scolasticii mai vechi şi mai puri. — Anselm şi Abelard au devenit celebri printre scolasticii de mai tîrziu.

a. ANSELM

Anselm este considerat printre bărbaţii care au voit să demonstreze şi pe calea gîndirii învăţăturile bisericii. Anselm, născut în Aosta (Piemont) în jurul ánului 1034, bărbat care s-a bucurat de mare consideraţie, s-a călugărit la Bec în 1060. În 1093 fu ridicat la rangul de arhiepiscop de Canterbury; a murit în 1109 *. El a încercat să privească şi să demonstreze doctrina bisericii de pe poziţii filozofice; se spune chiar că el este întemeietorul filozofiei scolastice.

Referitor la raportul dintre credinţă şi gîndire Anselm spune următoarele: „Creştinul trebuie să ajungă prin credinţă 163
la raţiune", trebuie să înceapă cu credinţa, şi „nu să ajungă la credinţă plecînd de la raţiune; şi mai puţin trebuie el însă, cînd nu este în stare să înţeleagă, să se îndepărteze de credinţă. Dar şi cînd poate pătrunde pînă la cunoaştere, bucuria creştinului este" că cunoaşte ceea ce pînă aici numai credea; „cînd nu cunoaşte, el venerează" — aşadar creştinul trebuie să rămînă fidel învăţăturii bisericii. „Credinţa noastră trebuie să fie apărată cu raţiunea contra celor fără de Dumnezeu, şi nu contra creştinilor; deoarece despre aceştia se presupune că vor respecta angajamentul luat prin botez. Celor fără Dumnezeu

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, pp. 115, 117.

trebuie să li se arate cît de nerațional ne combat ei pe noi" *. Foarte remarcabile sînt cuvintele de mai jos, cuvinte care conțin în ele întreg felul lui de a vedea. În tratatul său intitulat *Cur Deus homo*, care este bogat în speculații, Anselm spune: „Mi se pare că este o neglijență să fii tare în credință, și să nu cauți totodată să și pricepi ceea ce crezi" **. O astfel de concepție este declarată azi orgoliu; cunoașterea nemijlocită, credința sînt considerate azi ca superioare cunoașterii. Dar Anselm și scolasticii și-au propus contrariul, ca scop.

Anselm poate fi socotit în chip cu totul deosebit, sub acest aspect, ca întemeietor al teologiei scolastice. Gîndul de a dovedi printr-un raționament simplu, ceea ce a fost crezut—adică exis-
164 tența lui Dumnezeu — nu l-a părăsit zi și noapte. La început, dorința de a demonstra adevărurile divine cu ajutorul rațiunii Anselm a considerat-o ca pe o ispită a diavolului și era neliniștit și îngrozit de ea. Dar în cele din urmă cu ajutorul grației divine demonstrația i-a reușit în al său *Proslogium* ***.

Anselm este vestit mai cu seamă datorită așa-numitului argument ontologic al existenței lui Dumnezu, elaborat de el după străduințe și eforturi îndelungate. Argumentul acesta a fost pînă în epoca lui Kant menționat printre dovezile ce se aduc pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, și este invocat și azi (de cei ce nu au ajuns pînă la poziția kantiană). Argumentul lui Anselm se deosebește de ceea ce găsim la antici. Anume, aceștia spuneau că Dumnezeu, gîndul absolut, este obiectiv, există; deoarece, dat fiind că lucrurile lumii sînt accidentale, nu ele sînt ceea ce e adevărat în sine și pentru sine, ci adevărul în sine și pentru sine este infinitul. Mai tîrziu, dimpotrivă, la Anselm, cu care începe mișcarea opusă, își face apariția opoziția dintre gîndul însuși și ființă — opoziție extremă infinită. Această abstracție pură, ajunsă la conștiință

---

* Anselm, *Epistol.*, XLI, l. 11 (Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, pp. 159—160): *Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnat. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intelectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.*

** *Cur Deus homo*, I, 2: *Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.*

*** Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 116; Eadmerus, *De vita Anselmi* (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon, 1721. Fol.), p. 6.

abia în creştinism, această ruptură ca atare, a fost fixată de evul mediu, care s-a oprit la ea. Ca în reprezentare, aici apar pentru prima dată conceptul şi fiinţa, în opoziţia lor se caută legătura dintre ele. Se cunoştea din filozofia lui Aristotel de sigur, principiul metafizic potrivit căruia posibilitatea pentru sine nu este nimic, ci e absolut una cu realitata. Şi este demn de remarcat faptul că generalul şi fiinţa sînt opuse abia acum în forma aceasta abstractă, şi nu mai înainte, legea supremă fiind adusă astfel la conştiinţă; suprema profunzime este să faci să devină conştientă suprema opoziţie. — Argumentul lui Anselm derivă din conceptul că Dumnezeu este esenţa universală a esenţelor. Dacă, pe de o parte, problema principală era: ce este Dumnezeu? şi universalul apărea ca predicat al lui, ca predicat 165
a ceea-ce-este în chip absolut, se produce totuşi o inversare tocmai prin faptul că fiinţa devine predicat şi ideea absolută este cea afirmată în primul rînd ca fiind subiectul, însă subiectul gîndirii. De îndată ce, în felul acesta, este abandonată fiinţa lui Dumnezeu ca primă presupoziţie şi este afirmată ca fiinţă gîndită, conştiinţa de sine se află pe cale de a se reîntoarce în sine; atunci se iveşte întrebarea: există Dumnezeu?

Se ştie că primul argument propriu-zis metafizic al existenţei lui Dumnezeu a luat întorsătura că Dumnezeu, ca idee a esenţei care uneşte în ea toată realitatea, posedă în sine şi realitatea fiinţei. Conţinutul raţionamentului lui Anselm este acesta: „Altceva este să afirmi că un lucru oarecare este în intelect, şi altceva este să-ţi dai seama că el există. Şi un ignorant va fi convins că este în gînd ceva mai mare decît care nu poate fi gîndit altceva"; — că intelectul posedă în sine o reprezentare care este reprezentarea supremă. „Aceea ce e astfel, încît ceva mai mare nu poate fi gîndit, nu poate exista numai în intelect; deoarece dacă este luat numai ca ceva gîndit", acest ceva nu posedă mărimea supremă; „prin urmare, el poate fi luat şi ca existent: adică mai mare" decît ceea ce este numai gîndit. „Dacă aceea ce e atît de mare încît ceva şi mai mare nu poate fi gîndit ar fi numai în intelect, atunci aceea decît care nu poate fi gîndit ceva mai mare ar fi ceva decît care poate fi gîndit ceva mai mare. Ceea ce e atît de mare încît ceva mai mare nu poate fi gîndit există atît în intelect, cît şi în reali-

tate"* ; reprezentarea cea mai înaltă nu poate fi numai în inte-
166 lect, ei îi aparţine cu necesitate şi existenţa. Acest lucru este absolut just ; numai că nu este arătată trecerea, faptul că intelectul subiectiv se suprimă pe sine însuşi. Astfel reiese că fiinţa este în mod superficial subsumată universalului realităţii şi deci că fiinţa nu intră în opoziţie cu conceptul. Dar tocmai acest lucru interesează — adică tocmai acest lucru ridică problema. Cînd se spune realitate sau ceea ce e desăvîrşit, astfel că acesta încă nu este pus ca existînd, desăvîrşitul este ceva gîndit, şi e mai degrabă opus fiinţei decît ca aceasta să îi fie subsumată.

Această argumentare a fost pînă la Kant considerată ca valabilă ; în ea vedem străduinţa de a înţelege cu raţiunea doctrina bisericii. Acest punct este începutul filozofiei, este punctul care constituie tot interesul acesteia. Unul din contrarii este fiinţa, celălalt e gîndirea ; absolutul este ceea ce cuprinde în sine ambele contrarii ; un concept (după Spinoza) care conţine în sine fiinţa sa. Împotriva lui Anselm, trebuie să remarcăm că în argumentarea lui este dat modul de procedare al intelectului, al raţionării scolastice. „α) Există", se spune, „gîndul unui ce suprem" ; această determinaţie este presupusă ca fiind ceea ce e prim (*prius*). β) A doua poziţie este : „trebuie deosebit între ceva gîndit, care există, şi ceva gîndit care nu există ; aceasta este opoziţia. Obiectul care e numai gîndit şi nu există e un conţinut necomplet ; tot astfel un conţinut care numai există fără să fie gîndit, ar fi de asemenea necomplet". (Însă despre aceasta nu se vorbeşte ; în fapt, dacă Dumnezeu ar fi numai fiinţă, dacă el nu s-ar cunoaşte pe sine însuşi ca conştiinţă de sine, el n-ar fi spirit, n-ar fi gîndire care se gîndeşte pe sine.) „γ) Prin urmare, ceea ce este suprem trebuie să şi existe". Acest mers este mersul intelectului (conţinutul este just, forma e defectuoasă) : Ceea ce e suprem, presupoziţia, este criteriu cu care trebuie să fie măsurat ceea ce urmează ;
167 — determinaţia „un ce gîndit care nu există" este subsumată acestui ce suprem ca sub o regulă, şi nu e adecvată acesteia.

---

* *Proslogium*, c. 2 : *Aliud est, rem esse in intellectu ; aliud, inteligere rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest ; quia hoc, cum audit, intelligit : et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re : quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu : id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.*

Argumentul lui Anselm are neajunsul de a fi elaborat potrivit modului formal logic. Privit mai de aproape, el conține următoarele : Gîndim ceva, avem un gînd : gîndul este pe de o parte subiectiv, dar conținutul gîndului este ceea ce e absolut general ; acesta există mai întîi ca gînd, deosebit de el este ființa. Cînd gîndim astfel ceva, cînd îl gîndim pe Dumnezeu (conținutul este indiferent), putem avea cazul ca conținutul să nu e x i s t e ; drept ceea ce este tot ce e mai desăvîrşit considerăm ceea ce e gînd şi totodată şi e x i s t ă. Dumnezeu este tot ceea ce e mai perfect ; dacă el n-ar fi desăvîrşit, el n-ar avea şi determinația ființei şi ar fi simplu gînd ; prin urmare trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu determinația ființei. Gîndirea şi ființa sînt opuse, acest lucru se spune ; iar noi admitem că adevărat este ceea ce nu e numai gîndire, ci şi există. Dar gîndirea aici noi nu trebuie să o considerăm ca pe ceva ce este numai subiectiv ; gînd înseamnă aici gîndul absolut, gîndul pur.

Elementul formal, logic, pentru care Kant a şi atacat şi repudiat argumentul lui Anselm, repudiere reluată după Kant de întreaga lume, constă în faptul că presupoziția acestuia este că unitatea ființei şi a gîndirii este cea mai desăvîrşită. — Conceptul, adevărata demonstrație, cerea ca înaintarea să nu se efectueze după modul propriu intelectului, ci să se arate din însăşi natura gîndirii că, luată pentru sine, ea se neagă pe sine însăşi, că în ea rezidă determinația ființei însăşi, adică să se arate că gîndirea se determină pe sine însăşi drept ființă. Invers : ar fi trebuit de asemenea să se arate că propria dialectică a ființei o face pe aceasta să se suprime pe sine însăşi şi să se afirme apoi pe sine ca fiind universalul, gîndul. — Acest conținut adevărat, unitatea ființei şi a gîndirii, este conținutul veritabil pe care l-a avut Anselm în vedere, dar l-a avut înaintea sa în forma proprie intelectului. Cele două contrarii sînt identice numai într-o a treia determinație — în ceea ce e suprem — 168
care se află ca regulă în afara lor ; cu acest suprem sînt ele confruntate.

A existat deja în acea epocă un călugăr cu numele G a u n i l o n care a scris impotriva acestui argument al lui Anselm o carte intitulată *Liber pro insipiente*. Anselm însuşi a scris ca replică lucrarea sa *Liber apologeticus adversus insipientem**. Gaunilon critică argumentul lui Anselm, invocînd acelaşi lucru

---

* Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 139, Brucker, *op. cit.*, vol. III, p. 665.

pe care l-a invocat în zilele noastre Kant, anume că ființa și gîndirea nu sînt identice : nu înseamnă absolut de loc că ceea ce e gîndit și există *. Astfel, de exemplu, spune Kant **, gîndul, reprezentarea că avem 100 de taleri nu include în sine ființa [acestora]; aceasta este adevărat. Ceea ce este numai reprezentat nu e x i s t ă dar nici nu este un conținut veritabil. Ține de natura a ceea ce e gîndit, cînd conținutul lui este gîndirea însăși, ca el să se determine pe sine drept ființă; ceea ce nu e x i s t ă este numai reprezentare neadevărată. Însă aici nu este vorba despre aceasta, ci despre gîndirea pură; nici nu e nici o noutate că existența și gîndirea diferă una de cealaltă, lucrul acesta îl știa foarte bine și Anselm. — Dumnezeu este infinitul, așa cum corp și suflet, ființă și gînd sînt legate laolaltă pentru vecie; aceasta este definiția speculativă, adevărată a lui Dumnezeu. Argumentului pe care-l critică Immanuel Kant, critică reluată curent și azi, după exemplul dat de el, îi lipsește numai înțelegerea unității gîndirii și ființei cînd e vorba de infinit.

Numai acest argument trebuie luat ca început. Alte argumente, de exemplu cel cosmologic, prin care se conchide de la accidentalitatea lumii la o esență, o ființă absolută, n-au epuizat ideea esenței absolute ca spirit, nu implică conștiința că esența absolută este un ce gîndit. Vechiul argument fizico-teologic invocat deja de Socrate, care pleacă de la frumusețea,
169 de la ordinea lumii, de la scopurile organice, afirmă, fără îndoială, existența unui intelect, a unei gîndiri mai bogate în ființa absolută, și nu numai ființa nedeterminată a ei, dar nici acest argument nu implică conștiința că esența sau ființa absolută este ideea. Și apoi, de ce fel de intelect e vorba? De un altul, nemijlocit. Există tot așa și dezordine; acest spirit este pentru sine; și ceea ce trebuie să fie înțeles este altceva decît această ordine care apare în natură.

Însă de la a-ți pune problema existenței lui Dumnezeu, de la a face un predicat din ființa lui, din modul lui obiectiv de a fi, și de la a ști că Dumnezeu este deci idee, este încă un mare pas de făcut pînă la a ști că ființa absolută este eu = eu, e conștiința de sine care gîndește; nu e ca predicat, ci astfel încît eu, oricine gîndește, este momentul acestei conștiințe de sine. Aici, unde vedem făcîndu-și pentru prima dată apariția

---

* *Liber pro insipiente*, c. 5.

** *Kritik d. reinen Vernunft* (Critica rațiunii pure), p. 464 (ed. a 6-a).

această formă, esența absolută trebuie luată ca fiind transcendentul (*das Jenseits*) conștiinței finite ; aceasta își apare sieși ca neant și încă nu a ajuns la sentimentul valorii sale. Ea posedă tot felul de gînduri despre obiecte, însăși natura de lucru (*die Dingheit*) este pentru ea tot concept, predicat ; dar cu aceasta ea nu este încă reîntoarsă în sine, știe despre esență, numai despre sine însăși nu știe.

Anselm a tratat în mod filozofic și *Cur Deus homo*.

Cu aceasta Anselm a pus baza mai precisă a teologiei scolastice *. Lucrul acesta fusese făcut deja mai înainte, dar în chip mai limitat, referitor la unele dogme, chiar și la Anselm. Scrierile lui arată adîncime, spirit. Anselm a fost acela care a pus în mișcare filozofia scolasticilor și a îmbinat filozofia cu teologia ; teologia evului mediu este astfel mult superioară celei moderne. Niciodată n-au fost catolicii atît de barbari încît să creadă că adevărul etern n-ar trebui să fie cunoscut, sesizat și filozofic. — Acesta este unul din elementele ce trebuie scoase în evidență la Anselm ; al doilea element îl constituie faptul că el a înțeles unitatea acelei opoziții supreme despre care am vorbit.

b. ABELARD

Lui Anselm i se alătură Petru Abelard cunoscut 170
datorită erudiției sale, și mai vestit în lumea sentimentelor prin iubirea lui pentru Eloiza și prin destinul lui. Abelard a trăit pe la 1100, între anii 1079 și 1142 **. După Anselm, Abelard s-a bucurat de mare vază ; a filozofat și el despre doctrina bisericii, cu deosebire despre trinitate, încercînd s-o demonstreze în chip filozofic. Abelard și-a desfășurat activitatea la Paris. După cum Bologna în acel timp era pentru juriști centru al științelor lor, tot astfel era Parisul pentru teologi. Parisul era pe atunci sediul teologiei filozofante. Abelard a vorbit aici adesea în fața a o mie de ascultători. Știința teologică și filozofarea despre ea era pe atunci în Franța, așa cum în Italia era jurisprudența, un moment principal ; moment extrem de important pentru dezvoltarea Franței, care pînă acum a fost prea neglijat.

---

* Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 121.

** Tiedemann, *op. cit.*, vol. IV, p. 277 ; Brucker, *op. cit.*, vol. III, p. 762.

Anselm şi Abelard au contribuit mult la introducerea filozofiei în teologie. Linia aceasta a fost continuată în chip felurit chiar şi de mistici *. Era valabilă concepţia că filozofia şi religia sînt unul şi acelaşi lucru; ceea ce ele şi sînt în sine şi pentru sine. Însă nu peste mult timp s-a ajuns la distincţia potrivit căreia „unele lucruri adevărate în filozofie ar putea să fie false în teologie", distincţie negată de biserică **. În 1270 s-a produs separarea celor patru facultăţi ale Universităţii din
171 Paris. Prin aceasta filozofia a fost despărţită de teologie; însă i s-a interzis filozofiei să supună discuţiei dogmele teologiei ***.

2. EXPUNEREA METODICĂ A DOGMATICII BISERICEŞTI

Ceea ce a urmat după aceasta a fost forma mai precisă, mai determinată, pe care a primit-o teologia scolastică. Pe o a d o u a linie de mişcare a filozofiei scolastice principalul efort a fost acum îndreptat spre elaborarea metodică a dogmaticii bisericii creştine, înfăptuită în acelaşi timp în legătură cu amintitele temeiuri metafizice; şi acestea erau expuse la toate tezele dogmatice, faţă în faţă cu contratemeiurile lor, încît teologia fu înfăţişată în forma unui sistem ştiinţific — în timp, ce, mai înainte, instrucţia bisericească pentru formarea generală a preoţilor era mărginită la înşirarea una după alta a dogmelor şi la adunarea sentinţelor şi textelor referitoare la fiecare dogmă, scoase din cărţile lui Augustin şi ale altor părinţi ai bisericii. — Bărbaţii care au înfăptuit acest lucru au fost:

a. PETRU LOMBARDUL

Petru din Novara Lombardiei, la mijlocul secolului al XII-lea, este autorul acestei metode. P e t r u L o m b a r d u l

---

* Vezi mai jos, pp. 195—196.

** Tennemann (vol. VIII, secţiunea 2, pp. 460—461) citează dintr-un rescript al episcopului Ştefan: *Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secudum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.*

*** Tennemann, vol. VIII, secţiunea II, pp. 457—458.

a elaborat un întreg sistem de teologie scolastică, care a constituit timp de secole o bază. El a compus astfel cele *IV libri sententiarum* ale sale ; de aceea a fost numit şi *magister sententiarum*. Fiecare învăţat scolastic avea atunci un predicat : *doctor acutus*, *invincibilis*, *sententiosus*, *angelicus* etc. Petru Lombardul a murit în anul 1164 *. Aceste sentinţe au fost timp de secole baza dogmaticii bisericii. —

Au făcut şi alţii uz de un astfel de titlu ; Robert [172] Pulleyn a scris *Sententiarum libros VIII* **. —

Petru Lombardul a adunat principalele determinări ale doctrinei bisericii din sinoadele şi din părinţii bisericii şi a adăugat apoi, referitor la chestiuni particulare, întrebări subtile care au preocupat şcoala şi au devenit obiect al disputelor scolastice. Petru însuşi răspundea, desigur, la aceste întrebări, dar răspunsurile erau urmate de contraargumente. Răspunsul lui Petru lasă adesea chestiunea sub formă de problemă, încît întrebările ridicate nu primeau răspunsuri definitive. Sînt înşirate argumentele ambelor părţi în controversă ; părinţii bisericii se contrazic, şi în favoarea ambelor părţi contrarii s-au adunat o mulţime de texte doveditoare. Astfel au luat naştere *theses*, la ele *questiones*, pentru acestea *argumenta*, contra acestora *positiones* şi, în sfîrşit, *dubia*, — după cum cuvintele erau luate într-un sens sau altul, după cum era acceptată cutare ori cutare autoritate.

În felul acesta a fost totuşi introdusă o metodă. Acest mijloc al secolului al XII-lea este epoca în care scolastica a devenit mai generală ca teologie savantă (filozofică). Cartea lui Petru Lombardul a fost comentată în tot cursul evului mediu de *doctores theologiae dogmaticae*, care treceau de-acum drept păstrătorii oficiali ai învăţăturii bisericii. Preoţimea avea în grija sa sufletele. Aceşti doctori dispuneau în genere de autoritate, ţineau sinoade, criticau şi condamnau cutare sau cutare învăţături, cărţi etc. ca eretice, în sinoade sau în Sorbona, o societate de astfel de doctori, la Universitatea din Paris. Ei pot fi consideraţi ca un fel de părinţi ai bisericii în ce priveşte dogmatica creştină, iar întrunirile lor ca adunări ale bisericii.

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. III, pp. 764—767.

** *Ibidem*, pp. 767—768.

Ei au luat poziție cu deosebire împotriva scrierilor elaborate de mistici, cum erau scrierile lui Amalrich şi cele ale elevului acestuia: David din Dinant, mistici care, asemenea lui Proclus, s-au reîntors în concepțiile lor la uni-
173 tate. Amalrich, acuzat de erezie în 1204 *, spunea, de exemplu: „Dumnezeu este totul, Dumnezeu şi creatura nu se deosebesc; în Dumnezeu sînt toate lucrurile, Dumnezeu este unica, universala substanță" **. „David afirma: Dumnezeu este prima materie (ὕλη) şi totul este una, potrivit materiei, şi Dumnezeu este tocmai această unitate. El a împărțit toate lucrurile în trei clase: corpuri, suflete, substanțe eterne, nemateriale sau spirite. Principiul indivizibil al sufletelor este νοῦς, acela al spiritelor este Dumnezeu. Aceste trei principii sînt identice, şi-n consecință toate lucrurile sînt după esență una" ***. Cărțile lui au fost arse ****. Celălalt scolastic celebru aici a fost:

b. TOMA DIN AQUINO

Toma din Aquino a fost tot atît de vestit ca şi Petru Lombardul. Toma s-a născut din neamul conților Aquino, în provincia napolitană, în castelul părintesc numit Roccasicca, în 1224. El a intrat în ordinul dominicanilor şi a murit în 1274, în cursul unei călătorii spre Lyon, voind să participe la un sinod bisericesc ce se ținea în acest oraş. Toma a fost elevul lui Albertus Magnus. A scris comentarii asupra lui Aristotel şi asupra lui Petru Lombardul şi a compus el însuşi o *Summa theologiae* (*summa* înseamnă sistem), operă care, împreună cu celelalte scrieri ale lui, i-au adus cea mai mare considerație. *Summa* lui Toma este una din cărțile principale ale întregii teologii scolastice. El a fost stăpîn pe o întinsă cunoaştere a teologiei şi a lui Aristotel; i s-a spus şi *doctor angelicus*, *doctor communis*, şi « al doilea Augustin » *****.

174 Se găsesc, fără îndoială, în această carte formalități logice, dar nu subtilități dialectice, ci temeinice gînduri metafizice

---

* Tenneman, vol. VIII, secțiunea 1, p. 317.

** Brucker, *op. cit.*, vol. III, p. 688.

*** Thomas Aquinas, *In IV libros sentent.*, l. II, dist. 17. qu. 1, art. 1; Alberti Magni, *Summa theol.*, partea I, tract. IV, qu. 20 (*Opera*, vol. XVII, p. 76).

**** Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 325.

***** *Ibidem*, secțiunea 2, pp. 550—553; Brucker, *op. cit.*, p. 802.

(speculative) referitoare la întregul cuprins al teologiei şi filozofiei. A adăugat şi el întrebări, răspunsuri şi îndoieli şi a indicat punctul de care depinde soluţia. Sarcina şi preocuparea principală a teologiei scolastice a fost de aici înainte aceea de a desăvîrşi *Summa* lui Toma. Şi tot astfel au fost scrise multe cărţi asupra acestor *sententiae* ale lui Petru Lombardul. Lucrul principal era elaborarea filozofică a teologiei şi continuarea sistematizării ei. Petru Lombardul şi Toma din Aquino sînt în această privinţă scolasticii cei mai celebri, şi operele lor au fost puse mult timp la baza tuturor elaborărilor savante ulterioare.

Toma a fost realist. La baza concepţiei sale se găsesc forme aristotelice, de exemplu, forma substanţialului (*forma substantialis*), analogă entelehiei (ἐνέργεια) lui Aristotel. În ce priveşte doctrina cunoaşterii, Toma spunea : lucrurile materiale constau din formă şi materie ; sufletul are în sine forma substanţială a pietrei *.

Cît priveşte elaborarea formală a teologiei filozofice, este celebru un al treilea scolastic :

c. IOAN DUNS SCOTUS

Duns Scotus, *doctor subtilis*, franciscan, născut în Dunston, în comitatul Northumberland, a avut pînă la 30 000 de ascultători. În anul 1304, Scotus a mers la Paris, iar în 1308 la Colonia, ca doctor al noii universităţi înfiinţate aici. A fost primit aici cu mare pompă, dar muri în curînd după sosirea sa, lovit de apoplexie ; se spune că ar fi fost înmormîntat de viu. Se mai spune că ar fi trăit numai 34 de ani, după alţii 43, iar după alţii 63 de ani ; anul naşterii sale este necunoscut **. A 175
scris comentarii la *Magister sententiarum* (Petru Lombardul), comentarii care i-au creat faima unui gînditor foarte subtil, începînd, cît priveşte ordinea chestiunilor, cu demonstrarea necesităţii unei revelaţii supranaturale faţă de simpla lumină naturală a raţiunii ***. Duns Scotus a adăugat la fiecare

---

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea 2, pp. 554—561.

** Brucker, *op. cit.*, vol. III, pp. 825—828 ; Bulaeus, *op. c it.*, vol. IV, p. 970.

*** Duns Scotus, *In Magistrum sententiarum. Prooemium* (Tennemann, vol. VIII, secţiunea 2, p. 706).

sentință o mulțime de *distinctiones*, *quaestiones*, *problemata*, *solutiones*, *argumenta pro et contra*. Din cauza subtilității sale el a fost numit și *Deus inter philosophos*. I s-au adus laude colosale. Se spunea despre el că „a dezvoltat atît de mult filozofia, încît ar fi putut fi chiar el inventatorul ei, dacă ea n-ar fi existat deja mai înainte; a cunoscut misterele credinței în așa măsură, încît acestea aproape n-au mai fost pentru el credință: a cunoscut secretele providenței ca și cînd le-ar fi pătruns cu mintea; însușirile îngerilor, ca și cînd el însuși ar fi fost un înger; în cîțiva ani, el a scris atît de mult, încît pentru a-l citi abia dacă ajunge viața unui singur om (*unus*) și pentru a-l înțelege abia dacă există cineva" *.

El a afirmat principiul individuației și a susținut că universalul este formal **. Potrivit tuturor mărturiilor, se pare că Duns Scotus a împins metoda scolastică a disputei și materia ei pe culmea ei cea mai înaltă, născocind o infinită mulțime de formule, de cuvinte noi, barbare, de asociații și distincții. Maniera lui constă în sprijinirea unei propoziții ori sentințe oarecare printr-un șir lung de argumentări silogistice urmat de un lanț asemănător de argumentări în care o combate. Metoda *pro et contra* cu argumente și contraargumente, Scotus a dus-o pe cea mai înaltă culme a ei. Cu această metodă totul a fost iarăși, disociat, descompus; iată de ce el trece drept inventator
176 al metodei „quodlibetale". *Quodlibeta* se numeau culegerile de diverse scrieri privitoare la diferite obiecte tratate în maniera obișnuită a disputării, care vorbește despre toate, dar nu în ordine sistematică și fără să fie elaborat și înfățișat un întreg. Ceilalți scolastici au scris însă *summae*. Latina lor este foarte barbară, dar e bine potrivită cu precizia filozofică.

3. CUNOȘTINȚA CU SCRIERILE ARISTOTELICE

În continuare trebuie să reținem o a treia direcție, împrejurarea istorică exterioară că la sfîrșitul secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea teologii apuseni au făcut cunoștiință

---

* Brucker, *op. cit.*, p. 828; și nota din Sancrutius.

** Vezi mai jos, pp. 183—184, 187.

mai generală cu scrierile lui Aristotel şi cu comentatorii lor greci şi arabi, în traduceri latine. Aceste scrieri au fost de atunci întrebuinţate mult de ei, comentate mai departe şi argumentate. Drept urmare, preţuirea şi vaza lui Aristotel, admiraţia faţă de el au crescut enorm. Calea care a dus la această cunoştinţă cu Aristotel a fost deja arătată *. Pînă aici cunoaşterea scrierilor lui Aristotel fusese săracă; ea se limita la *Logica* Stagiritului, cunoscută prin Boeţiu, Augustin, Casiodor **; la Scotus Erigena constatăm deja cunoaşterea limbii elene, dar acesta este fapt izolat. Abia mai tîrziu au făcut apusenii cunoştinţă mai de aproape cu scrieri aristotelice. În Spania, sub arabi au înflorit mult ştiinţele, şi anume universitatea din Cordova în Andaluzia devenise centru al erudiţiei. Mulţi apuseni veneau aici, cum a fost , de exemplu, papa Silvestru al II-lea, cunoscut mai înainte sub numele de Gerbert, care pe timpul cînd era călugăr fugise în Spania ca să studieze la arabi ***. Arabii cultivau cu deosebire ştiinţa medicală şi chimia (alchimia). Medicii creştini studiau în Spania cu profesori evreo-arabi. În primul rînd au fost studiate metafizica şi fizica (filozofia naturii) lui Aristotel; din aceste scrieri s-au făcut extrase (*summae*). 177

a. ALEXANDRU DIN HALES

Cunoştinţa cu Aristotel devine mai întîi vizibilă în scrierile lui Alexandru din Hales (mort în 1245), *doctor irrefragabilis** ***. Împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen a dispus apoi să fie aduse de la Constantinopol cărţi de-ale lui Aristotel şi să fie traduse în limba latină *****. La început, cînd au apărut pentru prima dată scrierile aristotelice, biserica a făcut dificultăţi. Un sinod bisericesc ţinut la Paris în 1209 a interzis citirea *Metafizicii* şi *Fizicii* lui Aristotel şi summae-le extrase din ele, precum şi ţinerea de prelegeri despre ele ******.

---

* Vezi mai sus, pp. 130—131.

** Vezi mai sus, p. 159.

*** Trithemius, *Annal Hirsaugiens*, vol. I, p. 135.

**** Brucker, *op. cit.*, vol. III, p. 779.

***** Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, pp. 353—358, şi tot aici nota 3 (comp. Jourdain, *Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter*, trad. de Stahr, pp. 165—176).

****** Tennemann, *op. cit.*, p. 359; Bulaeus, *op. cit.*, vol. III, p. 82.

Astfel, cardinalul Robert Corceo merse la Paris, unde vizită Universitatea: *ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri auteum Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaeque ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque*"*. Iar papa Grigore, într-o bulă adresată Universității din Paris (1231), fără să amintească de *Metafizică*, interzise
178 cărțile de fizică pînă ce nu vor fi cercetate și curățite de orice suspiciune de greșeală**. Dar mai tîrziu (1366), dimpotrivă, doi cardinali ordonară ca nimeni să nu poată deveni magistru dacă n-a studiat prescrisele cărți ale lui Aristotel, printre care și *Metafizica* și unele de fizică, și nu s-a dovedit capabil să le explice***. Logica și *Metafizica* lui Aristotel au fost desfăcute în distincții infinite și turnate în forme silogistice particulare, care constituiau baza tratării materiilor.

Printre cei ce s-au distins prin comentarea scrierilor aristotelice trebuie să fie remarcat în mod deosebit:

b. ALBERT CEL MARE

Albert cel Mare (*Albertus Magnus*) este cel mai vestit scolastic german. A aparținut familiei nobile von Bollstädt. *Magnus* este fie nume de familie, fie că i s-a dat ca titlu de glorie. S-a născut în 1193 sau în 1205 în Lauingen, pe Dunăre. A studiat la început în Padua, unde călătorul poate vedea și azi camera de lucru a lui Albert. În anul 1221 el deveni călugăr dominican și a trăit apoi în Colonia, ca provincial al ordinului, în Germania. A murit în 1280.

Se povestește despre el că în tinerețe se arăta foarte redus din punct de vedere intelectual, pînă în momentul în care, după legendă, îi apăru fecioara Maria însoțită de alte trei femei frumoase. Fecioara Maria l-a îndemnat să facă filozofie, l-a vindecat de debilitatea lui mintală și i-a făcut promisiunea că va lumina biserica și, cu toată știința sa, va muri ca drept-credincios. Așa s-a și întîmplat, căci cinci ani înainte de a muri Albert își uită toată filozofia și muri apoi într-adevăr sărac cu duhul și drept-credincios, cum fusese în tinerețea sa. Iată de ce

---

* Brucker, *op. cit.*, p. 697.
** Bulaeus, *op. cit.*, p. 142.
*** Launoius, *De varia Aristot. fortun. in Academia Paris*, c. IX, p. 210.

se citează despre el vechea zicală : *Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus.* Anume, prin ştiinţa lui se înţelegea atunci cu deosebire vrăjitoria. Fiindcă, deşi 179
scolasticii propriu-zise natura îi era cu totul străină — scolastica fiind, dimpotrivă, complet oarbă în ce priveşte natura —, Albert s-a ocupat totuşi cu lucrurile naturale, confecţionînd între altele, o maşină de vorbit de care elevul său, Toma din Aquino, s-a speriat şi pe care a lovit-o, văzînd în ea o operă a diavolului. Faptul că Albert primise şi ospătase pe Wilhelm din Anglia în miezul iernii într-o grădină înflorită a fost considerat ca o vrăjitorie a lui *, — în timp ce în Faust noi găsim grădina de iarnă ceva cu totul natural.

Albert a scris foarte mult ; mai avem de la el încă 21 de in folio. A scris despre Dionisie Areopagitul, a comentat *Magister sententiarum*, era versat perfect în autorii arabi şi evrei, precum cunoştea bine şi operele lui Aristotel, deşi nu ştia nici greceşte şi nu pricepea nici araba. A scris şi despre fizica lui Aristotel. Găsim la el un exemplu de redusă cunoaştere a istoriei filozofiei : el derivă cuvîntul de epicureu din faptul că ei stau ἐπὶ *cutem*, pe pielea cea leneşă, sau de la *cura*, fiindcă epicurienii îşi bat capul cu multe lucruri inutile (*supercurantes*). Pe stoici şi i-a închipuit ca pe elevii noştri corişti ; ei erau, spunea acesta, oameni care compuneau cîntece (*facientes cantilenas*) şi hoinăreau prin portice ; deoarece, observă el — aici foarte savant —, primii filozofi şi-au îmbrăcat filozofia în versuri, pe care le-au recitat apoi în aceste galerii ; de aceea au fost ei numiţi « cei ce stau prin portice » (*stoici*) **. Se povesteşte că Albert a considerat ca primi epicurieni pe Hesiod, pe Athalius sau Achalius (despre care noi nu ştim nimic), pe Caecina, sau, cum îl numesc alţii, Tetinus, un prieten (*familiaris*) al lui Cicero, şi pe Isaacus, filozof izraelit (nu se ştie cum ajunge 180
acesta aici) ; printre stoici Albert citează pe Speusip, Platon, Socrate şi Pitagora ***.

Aceste anecdote ne oferă o icoană a stării în care se găsea cultura pe timpul acela. Lucrul principal este însă cunoştinţa cu Aristotel, şi îndeosebi cu Logica lui, care se păstrase din timpurile cele mai vechi. Prin logica aristotelică arguţia dialectică a fost şi mai mărită şi au fost dezvoltate în chipul cel mai

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. III, pp. 788—798.
** Alberti Magni, *Opera*, vol. V, pp. 530—531.
*** Gassendi, *Vita Epicuri*, I, 11, p. 51.

întins aceste forme proprii intelectului, în timp ce elementul cu adevărat speculativ la Aristotel a rămas în umbră pentru spiritul exteriorității şi deci totodată al lipsei de raţiune.

4. OPOZIŢIA DINTRE REALISM ŞI NOMINALISM

Ceea ce trebuie să mai relatăm este un punct de vedere principal care a interesat evul mediu. O problemă filozofică particulară a fost discutată aproape în tot timpul duratei scolasticii, problema controversei dintre r e a l i ş t i şi n o m i n a l i ş t i. Cît priveşte în general această controversă, ea se referă la opoziţia metafizică dintre universal şi individual, opoziţie care preocupă filozofia scolastică timp de mai multe secole şi a cărei cercetare constituie pentru ea un mare titlu de glorie. Deosebim nominalişti şi realişti mai vechi şi mai noi.

a. ROSCELIN

Originea controversei urcă pînă în secolul al XI-lea, şi celebrul Abelard apare deja ca adversar al lui R o s c e l i n. Roscelin este cel mai vechi nominalist. El a scris şi împotriva trinităţii * şi a fost condamnat pentru erezie de un sinod
181 bisericesc ţinut la Soissons în 1092 **. Însă Roscelin a exercitat puţină influenţă. Abelard a fost şi el printre nominaliştii mai vechi.

Este vorba de universale, adică de ceea ce e general sau de genul, de esenţa lucrurilor, numită de Platon idee ; astfel sînt : fiinţă, omenire, animal. Urmaşii lui Platon afirmau fiinţa acestor universale ; acestea au fost individualizate, modul-de-a-fi-masă (*die Tischigkeit*) trebuia să fie şi el real. Discuţia este dusă spre a se şti dacă aceste universale sînt ceva real în sine şi pentru sine, în afara subiectului gînditor, şi sînt independente de lucrurile individuale existente ; sau dacă universalul este numai nominal, dacă el există numai în reprezentarea subiectivă, dacă este numai un lucru al gîndului. Noi ne facem repre-

---

* Anselmus, *De fide trinitatis*, c. 2—3 ; *Epist.* XLI, l. 11.

** Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, p. 158.

zentări despre lucru : spunem despre acesta că „este albastru" ; aceasta este ceva general. Astfel de generalități sînt ele reale în afara gîndului, încît să existe în lucrurile individuale independent de individualitatea lucrului și independente una de alta ? Cei ce afirmau că universalele sînt existențe reale în afara subiectului gînditor, deosebite de lucrul individual, că esența lucrurilor este numai ideea au fost numiți realiști, numire cu sens tocmai contrar sensului pe care îl are azi termenul de « realism ». Anume, acest termen are la noi înțelesul că lucrurile, așa cum sînt ele date nemijlocit, posedă o existență reală ; idealismul se situează pe poziția opusă. Mai tîrziu, idealism a fost numită filozofia care atribuie realitate numai ideilor, în timp ce afirmă că lucrurile, în modul lor de apariție individuală, nu sînt adevărate. Realismul scolasticilor susține că universalul este ceva de sine stătător, existent-pentru-sine, real : ideile nu sînt supuse distrugerii, cum sînt lucrurile naturale, ele sînt neschimbătoare și numai ele sînt ființă adevărată. Dimpotrivă, ceilalți, adică nominaliștii sau formaliștii, afirmau că univer- 182
salul este numai reprezentare, generalizare subiectivă, prodns al spiritului care gîndește. Cînd formăm genuri etc. acestea nu sînt decît nume, ceva formal, ceva ce este produs de suflet, ceva subiectiv, sînt reprezentări pentru noi, făcute de noi ; numai individualul este real.

Iată deci care este problema ! Ea prezintă interes mare, și aici este vorba de o opoziție mult superioară celei pe care au cunoscut-o anticii. Roscelin vedea în conceptele generale numai o necesitate a limbii. El susținea că universalele nu sînt altceva decît simple concepte abstracte, că ideile sau universalele — ființă, viață, rațiune — sînt simple nume de genuri și în sine nu sînt ceva real ; că ceea-ce-e s t e, cînd e vorba de ele, se află numai în individ, nu este ființa însăși ; ceva viu există numai în individ, viața însăși, ca atare pentru sine, nu posedă realitate generală, proprie *. Istoria realiștilor și nominaliștilor este de altfel foarte obscură ; știm mai mult despre elementul teologic decît despre această latură a scolasticii. Realiștii și nominaliștii s-au diferențiat după cîteva păreri și nuanțe particulare.

---

* Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. II, p. 26 (ed. 1) ; Anselmus, *De fide trinitatis*, c. 2.

b. WALTER DIN MONTAGNE

Walter din Montagne (m. 1174) a tins spre unirea particularului cu generalul: generalul trebuie să fie individual, universalele trebuie să fie unite cu indivizii, potrivit esenței lor *. — Mai tîrziu, cele două partide au ajuns celebre sub numele de tomiști, de la Toma din Aquino, dominicanul [realiști], și de scotiști, de la Duns Scotus, franciscanul [nominaliști].

Totuși, precizarea dacă conceptele generale sînt reale, și
183 în ce măsură, a suferit modificări diverse, iar partidele în controversă au primit nume foarte diferite. Nominalismul extrem considera, așadar, conceptele generale drept simple nume și atribuia realitate numai indivizilor: generalul (universalele) posedă realitate numai în limbă. Realismul susținea, invers, că în lucrurile individuale nu există realitate, reale fiind numai universalele, iar ceea ce le deosebește nu este decît accident sau diferență pură. Trecerea de la universal la particular și invers nu o pot face nici unii, nici ceilalți. Au existat printre ei unii care au sesizat gîndul just că delimitarea generalului — și anume a ceea ce e absolut general, a ființei, a entității —, individuația, este o negație. Alții au înțeles că acest ceva ce delimitează este el însuși ceva pozitiv, dar este una cu generalul nu prin compoziție, ci stă într-o legătură metafizică cu acesta, e adică într-o legătură ca aceea care leagă gînd cu gînd, ceea ce implică și faptul că individualul este numai o expresie mai explicită a ceea ce este deja conținut în conceptul general; astfel încît conceptele, cu toată diviziunea lor și cu toată diferența pusă în ele, rămîn totuși simple. De altfel, ființă, entitate sînt pur și simplu concepte **.

Toma, realist, punea ideea generală ca nedeterminată, individuația, în materia desemnată (*materia signata*), în materia cu cele trei dimensiuni, adică determinații ale ei. Principiul originar este idee universală; forma poate exista pentru sine, *actus purus* (Aristotel); identitatea materiei cu forma, formele materiei ca atare sînt mai îndepărtate de principiul originar; substanțele gînditoare sînt simple forme ***. — Pentru Scotus

---

* Tennemann, vol. VIII, secțiunea 1, p. 339; Joh. Sarisberiensis, *Metalogicus*, l. II, c. 17.

** Tiedemann, *op. cit.* vol. V, pp. 401—402; Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. I, secțiunea 6.

*** *Ibidem*, vol. IV, pp. 490—491; Thomas Aquinas, *De ente et essent.*, c. 3 și 5.

generalul este mai curînd unul individual (*das individuelle Eins*). Unul poate exista şi în alţii, materia nedeterminată devine indi- 184
viduală printr-un adaos interior, pozitiv; esenţa lucrurilor o constituie formele lor substanţiale *. Scotus şi-a bătut mult capul cu această problemă. Formaliştii recunoşteau universalelor numai o realitate ideală în intelectul contemplator divin şi omenesc **. Legătură strînsă cu această problemă are gîndul — pe care-l întîlnim mai întîi la scolastici — de a căuta şi prezenta aşa-numite argumente pentru existenţa lui Dumnezeu ***.

c. WILLIAM OCCAM

Opoziţia dintre idealişti şi realişti şi-a făcut apariţia, fără îndoială, deja de timpuriu, însă ea a fost dezvoltată abia mai tîrziu şi împinsă pe poziţiile ei extreme cu deosebire de franciscanul William Occam, originar din satul Occam, comitatul Surrey (Anglia). William Occam a primit epitetul de *doctor invincibilis*. Apogeul activităţii lui cade la începutul secolului al XIV-lea. Începînd cu el, controversa dintre realişti şi nominalişti a trezit interes general. — Anul naşterii lui nu este cunoscut. A fost foarte celebru datorită îndemînării cu care a ştiut să mînuiască armele logicii: era ascuţit în descoperirea distincţiilor şi fecund în aflarea argumentelor şi contraargumentelor etc. El a pus, după Abelard, din nou problema universalelor la ordinea zilei, a fost apărătorul principal al nominalismului, care, pînă aici, avusese numai prieteni izolaţi (Roscelin, Abelard). Elevii lui au fost numiţi occamişti; franciscanii erau occamişti, iar dominicanii, după Toma din Aquino, tomişti. Raportul dintre ordinele călugăreşti şi relaţiile politice şi-a spus aici şi el cuvîntul. Occam (şi ordinul din care făcea parte) a apărat în chipul cel mai hotărît pretenţiile principilor — ale regelui Franţei şi ale împăratului Germaniei, Ludovic de Bavaria — împotriva pretenţiilor papii, la o adunare a ordi-

---

* Tiedemann, *op. cit.*, vol. IV, pp. 609—613; Scotus, *În Magistrum sententiarum*, l. II, dist. 3, qu. 1—6.

** Rixner, *op. cit.*, vol. II, p. 110.

*** Vezi mai sus, pp. 163—169.

185 nului său, ținută în 1322, și în alte împrejurări. Occam a spus împăratului, între altele : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Iată de ce opoziția dintre ordinul franciscan și cel dominican prezintă o înaltă însemnătate și din punct de vedere politic. În 1328 Occam a fost pus sub anatemă și în 1343 a murit la München *.

Anume se punea întrebarea (într-o scriere a lui Occam) : „dacă ceea ce este indicat nemijlocit și în mod proxim prin universal și prin univoc este un lucru adevărat în afara sufletului, este ceva intrinsec și esențial în lucrurile cărora le e comun și univoc și este distinct de acestea în mod real (*realiter*)"**. Determinația realiștilor, care răspundeau afirmativ la această întrebare, este relatată astfel : „Există o părere, spune Occam, potrivit căreia fiecare universal, fiecare univoc este un lucru ce există realiter în afara sufletului, în fiecare individ, și că ființa (esența) fiecărui individ este în mod real distinctă de fiecare individ" — de individualitatea acestuia — „și de fiecare universal ; încît omul general este un lucru adevărat în afara sufletului, care există *realiter* în fiecare om, distinct de fiecare, distinct de viețuitorul în general și de substanța universală, și deci de toate genurile și speciile, atît de cele subalterne, cît și de cele nesubalterne". Univocul nu este identic cu eul, cu ultimul punct al subiectivității. Omul e x i s t ă, e c e v a v i u etc. ; omenire, rațiune, ființă, viață sînt predicate, sînt universale. Toate acestea sînt repre-
186 zentate ca existînd pentru sine în individ : genurile ca și speciile, subalterne și nesubalterne ; primele sînt, de exemplu, culoare etc., acestea din urmă sînt esență etc. „Cîte predicabile (*predicabilia*) generale" — de exemplu calitatea — sînt în obiectul individual, „tot atîtea lucruri real distincte sînt în el, lucruri dintre care fiecare se deosebește realiter de celelalte și de acel lucru individual, și" totuși fiecare rămîne un *univocum* ; „toate aceste lucruri nu sînt nicidecum înmulțite în sine, oricît ar fi înmulțite exemplarele singulare care există în fiecare

---

* Brucker, *op. cit.*, t. III, pp. 846—848.

** Occam, 1. I *sentent.*, dist. II, qaest. 4 : *Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus es communis et univoca* (nu trebuie intercalat un *et* sau ceva asemănător aici ?) *distincta realiter ab illis.*

individ al aceleiaşi specii" *. Aceasta este reprezentarea cea mai radicală a independenței, izolarea oricărei determinații generale.

Occam respinge o astfel de concepție potrivit căreia gînduri, reprezentări, concepte, toate sînt *res*. Occam spune mai departe : „Știința reală nu se deosebește de cea rațională prin faptul că ea ar fi știință despre lucruri, astfel încît înseşi lucrurile ar fi propozițiile cunoscute sau părțile acestora, iar știința rațională nu ar fi știință despre lucruri ; ci ea se deosebește prin faptul că părțile (adică termenii) propozițiilor cunoscute țin în știința reală locul lucrurilor, iar în cea rațională aceste părți sau termeni țin locul altor termeni" **.

După Duns Scotus, „în lucrul care este în afara sufletului 187
există realiter aceeaşi natură, cu diferența care o delimitează la un individ determinat, deosebită numai în mod formal, iar în sine nici universală, nici individuală, ci universală în chip incomplet în lucru şi complet universală în intelect" ***.

Occam contrapune şi alte opinii, nu se decide direct pentru vreuna din ele, totuşi înclină cel mai mult spre opinia că „universalul nu este ceva real ce ar avea o ființă subiectivă pentru sine, în suflet ori în lucruri. Universalul este ceva elaborat (*ein Gebildetes*), însă ceva ce totuşi posedă realitate obiectivă în suflet" ; îi corespunde totuşi un obiect în afară (*Gegenständlichkeit*). „Intelectul, care percepe un lucru în afara sufle-

---

* Occam, l. I, *sentent., dist. II, quaest. 4* : *Ad istam quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et e s s e n t i a cuiuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet universali ; ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et a b a n i m a l i u n i v e r s a l i et a substantia universali et sic de omnibus generibus et specie bus sive subalternis sive non subalternis. — Quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo singulari per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari ; et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcunque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo eiusdem speciei.*

** *Ibidem* : *Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus ; sed per hoc quod partes (scilicet termini) propositionum scitarum scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro alliis.*

*** *Ibidem, quaest. 6* (Tennemann, vol. VIII, secțiunea 2. pp. 852—853) : *In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia c o n t r a h e n t e ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.*

tului, îşi formează după el un lucru asemănător în minte, încît dacă intelectul ar avea forţă productivă, el ar produce acel lucru ca pe un exemplar numeric distinct. — Cui nu-i place să se spună că această reprezentare este c o n s t r u i t ă, poate spune că ea este un concept care există în minte, ca
188 semn al unui lucru din afara sufletului" *. Principiul individuaţiei, care le-a dat atît de mult de lucru scolasticilor, a fost de data aceasta lăsat la o parte **. — Aceasta este problema principală a scolasticilor, problemă pentru sine destul de importantă.

Determinarea universalului, care provine de la scolastici, este extrem de importantă şi semnificativă pentru lumea modernă. Universalul este Unul (*das Eine*), dar nu unul abstract ci reprezentat, gîndit ca îmbrăţişînd în el totul. Aristotel a stabilit silogismul: ceea ce aparţine lui *A* (κατηγορεῖται) etc. şi categoriile (ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων); Plotin, şi, cu deosebire, Proclus unitatea nemijlocită; ea este cunoscută din ordonările ei (τάξεων). „De la ceea ce depinde de ei" (ἐξημμένων, de la ἐξάπτομαι) „sînt numiţi zeii; din această cauză, ipostazele lor, ipostaze care constituie modul lor de a fi determinaţi şi care sînt incognoscibile (ἄγνωστοι), pot fi cunoscute din ceea ce depinde de zei " — ἐξημμένων. „Deoarece tot ce e divin este inexprimabil pentru sine şi incognoscibil, ca fiind contopit cu Unul cel inexprimabil (τῷ ἑνὶ τῷ ἀῤῥήτῳ συμφυές). Însă din cele ce participă la el, din schimbare, pot fi cunoscute particularităţile zeilor. Iată de ce cele gîndite (νοητοί) sînt cele ce iradiază adevărata fiinţă (τὸ ὄντως ὄν). De aceea ceea-ce-este cu adevărat e divinul gîndit (νοητὸν θεῖον) şi e incomunicabilul (ἀμέθεκτον), ceea ce este realizat înainte de νοῦς" ***. Religia creştină este religia r e v e l a t ă: Dumnezeu

---

* Occam, l. I, *sentent., dist. II, quaest. 8*: ... *quod universale non est aliquid reale, habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam; sed tamen habet esse obiectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo, quale habet res extra in esse subiectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. — Cui non placet ista opinio de fictis, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.*

** Tennemann, vol. VIII, secţiunea 2, p. 864.

*** Proclus, *Instit. theol.*, c. 162, p. 483.

este unul în trei persoane, este deci ceea ce e revelat; triadele şi unul nu sînt distinse, ci tocmai unul este întreitul însuşi, adică fiinţînd pentru altceva, relativ în sine. Universalul este acest πρότερον, πρό, πρόαγειν, la Platon şi la Aristotel el este totalitatea, ὅλον, πᾶν, πάντα ἕν.

Occam a găsit mulţi adepţi *. Disputa dintre nominalişti 189
şi realişti s-a aprins cu cea mai mare vehemenţă, şi azi încă mai poate fi văzută o catedră despărţită de locul oponentului printr-un perete de scînduri, pentru ca cei ce discutau să nu se ia de păr în focul disputei **. — De acum începînd, teologia a fost propusă în două forme (*theologia scholastica secundum utramque partem*).

d. BURIDAN

B u r i d a n, un nominalist, înclină de partea determiniştilor, după care voinţa este determinată de împrejurări. Împotriva lui este invocat cazul măgarului care, avînd să aleagă între două grămezi de fîn egale, ar trebui să moară de foame ***.

Gelozia ordinelor — a franciscanilor, care erau occamişti, şi a dominicanilor, care erau mai cu seamă tomişti — şi-a avut partea ei în controversa celor două partide. Au fost emise interdicţii de ale Universităţii din Paris şi bule papale împotriva lui Occam ****. Universitatea din Paris a interzis predarea învăţăturii lui Occam şi citarea din scrierile lui *****. Anume, în 1340, într-un act de interdicţie se spune: „Nici un profesor nu trebuie să îndrăznească să declare ca falsă pur şi simplu sau conform uzului limbii vreo propoziţie cunoscută a unui autor pe care-l predă, ci va trebui fie s-o admită, fie să distingă sensul adevărat şi fals al ei, pentru a evita urmările periculoase de a respinge în chip similar adevărurile *Bibliei*. Nici un profesor nu trebuie să afirme că nici o propoziţie n-ar trebui să fie distinsă sau determinată mai precis" ******. Datorită războaielor interne ale Franţei, cele două partide deveniră partide politice *******. În 1473 Ludovic al XI-lea a dispus 190

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea, 2, p. 903.
** Brucker, *op. cit.*, vol. III, pp. 911—912.
*** Tennemann, vol. VIII, secţiunea 2, pp. 914—919.
**** *Ibidem*, p. 925.
***** Bulaeus, *op. cit.*, vol. IV, p. 257; Tennemann, *op. cit.*, p. 939.
****** Tennemann, *op. cit.*, pp. 939—940; Bulaeus, *op. cit.*, p. 265.
******* Tennemann, *op. cit.*, pp. 944—945.

să fie confiscate cărţile scrise de nominalişti şi să fie puse în lanţuri ; în 1481 ele au fost iarăşi liberate. În Facultatea de teologie şi filozofie trebuiau studiaţi şi explicaţi Aristotel şi comentatorii lui : Averroes, Albert cel Mare şi Toma din Aquino" *.

5. DIALECTICA FORMALĂ

Interesul pentru dialectică fu cultivat la extrem ; el deveni de natură cu totul formală. S-a adăugat aici tendinţa împinsă la nesfîrşit de a inventa *termini tehnici*, interesul dialectic formal fiind foarte inventiv, cînd era vorba să-şi creeze, pentru acest mod de tratare, probleme şi întrebări care nu prezentau absolut nici o însemnătate religioasă şi filozofică. Ultimul lucru care mai trebuie notat despre scolastici este faptul că ei nu numai că au introdus în dogmatica bisericii toate relaţiile formale posibile ale intelectului, ci totodată au reprezentat, ca nemijlocit sensibil şi real, obiectul în sine inteligibil, pe care-l constituie reprezentările intelectuale şi ideile religioase (dogme şi fantezii), coborîndu-le pe planul exterior al unor relaţii cu totul sensibile şi tratîndu-le metodic potrivit acestora. La început, se înţelege, la bază se afla spiritualul ; însă modul exterior în care acesta a fost apoi conceput, a transformat spiritualul în ceva complet nespiritual. Se poate, prin urmare, spune că scolasticii, pe de o parte, au tratat cu profunzime dogmatica bisericii, dar, pe de altă parte, ei au coborît-o pe planul lumescului prin relaţii exterioare cu totul nepotrivite ; încît aici avem cel mai rău sens pe care-l poate primi lumescul. Deoarece dogmatica bisericii cuprinde
191 pentru sine un moment istoric, o determinaţie de fel exterior, — principiul creştin conţine această asociaţie în sine însuşi : în forma istorică a religiei creştine există o mulţime de reprezentări avînd, fără îndoială, legătură cu spiritualul, dar alunecînd în relaţii sensibile. Cînd sînt desfăşurate aceste relaţii, iau naştere o mulţime de opoziţii, de contraste, de contradicţii, care nu prezintă pentru noi nici cel mai mic interes. Aceasta este latura pe care au prins-o scolasticii şi au tratat-o recurgînd la o dialectică finită. De scolastica acestei epoci s-a rîs mai tîrziu infinit de mult.

---

* Tennemann, *op. cit.*, pp. 945—947 ; Bulaeus, *op. cit.*, vol. V, pp. 706, 739 — 740.

Referitor la cele arătate vreau să dau unele exemple. Aşa cum într-o ştiinţă bazată pe intelect curiozitatea este la ea acasă şi se îndreaptă numai spre fapte, fără să se raporteze la concept, tot aşa se întîmplă în filozofia scolastică, contrariul direct al ştiinţei empirice. S-a făcut îndeosebi o distincţie între conţinutul dogmatic propriu-zis, care nu era supus discuţiei, şi diferitele laturi, diferenţieri ale lumii ei suprasensibile, alăturate conţinutului dogmatic. Aceste diferenţieri au fost considerate ca libere, independente de dogmatica bisericii — adesea numai temporare: dogmatica nu este atît de determinată — din scrierile părinţilor bisericii trebuie dovedit totul — pînă ce se producea o decizie a unui conciliu sau a unui sinod particular. Cu privire la argumentele ce se aduceau referitor la conţinutul dogmaticii se puteau duce dispute; în afară de aceasta, s-a mai cules încă o cantitate considerabilă de conţinut, considerat ca disputabil, în legătură cu care scolasticii au ticluit tot felul de silogisme şi forme finite; cercetări care degenerau în mania de a purta dispute cu totul goale şi formale, — aceasta nu însă la nobilii bărbaţi cunoscuţi ca *doctores* şi autori de scrieri.

a. IULIAN, ARHIEPISCOP IN TOLEDO

Astfel, Iulian, arhiepiscop în Toledo, s-a străduit în chipul cel mai serios — ca şi cînd ar fi vorba de mîntuirea neamului omenesc — să răspundă la întrebări care conţin o [192] presupoziţie absurdă. O astfel de întrebare se referă, de exemplu, la cei morţi: omul va învia, aceasta este învăţătura bisericii; omul înviat va fi dotat cu corp, cu aceasta se intră în sfera sensibilului. Probleme ridicate în legătură cu aceasta sînt, de exemplu, următoarele: „La ce etate a lor vor învia cei morţi? Vor învia ca copii, ca tineri, ca bărbaţi sau ca moşnegi? Cu ce figură? Cu ce constituţie trupească? Cei graşi vor redeveni graşi? cei slabi vor fi din nou slabi? În viaţa viitoare va continua să existe deosebire sexuală? Cei înviaţi din morţi îşi vor recăpăta tot ce au pierdut în viaţa aceasta, ca unghii şi păr?" *.

---

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, p. 61; Cramer, *Fortsetzung von Bossuet* (Continuare la Bossuet), partea V, vol. 2, p. 88.

b. PASCHASIUS RADBERTUS

În jurul anului 840 s-a ivit şi controversa referitoare la naşterea lui Hristos. Anume, dacă naşterea lui Iisus a fost naturală sau a fost supranaturală? Problemă care a cauzat o lungă dispută. Paschasius Radbertus a scris două volume: *De partu beatae virginis*, despre care s-a scris şi discutat mult *. S-a vorbit aici chiar şi despre un mamoş şi s-au discutat numeroase probleme la care noi nici măcar nu ne putem gîndi cu decenţă.

Înţelepciunea lui Dumnezeu, atotputernicia lui, providenţa şi predeterminarea au dus de asemenea la o mulţime de opoziţii, cu determinări abstracte şi insipide. La Petru Lombardul, care tratează despre trinitate, creaţiune, căderea în păcat, despre îngeri, ordinele şi clasele de îngeri, întîlnim *quaestiones* ca
193 acestea: „Dacă ar fi fost posibile providenţa şi predeterminarea în cazul că n-ar fi existat creaturi? Unde era Dumnezeu înainte de creaţiune?" — Toma din Strassburg a răspuns — *Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse* **. — Întrebarea aceasta se referă la determinaţia meschină a locului, care nu-l priveşte pe Dumnezeu. Apoi: „Dacă Dumnezeu poate şti mai mult decît ştie?", ca şi cînd atunci cînd e vorba de Dumnezeu posibilitatea şi realitatea ar rămîne distincte. „Dacă Dumnezeu poate tot timpul ceea ce a putut? Unde au fost îngerii după crearea lor? Dacă îngerii au existat totdeauna?". Tot astfel se mai pun o mulţime de întrebări despre îngeri. — „Ce etate avea Adam cînd a fost creat? De ce a fost făcută Eva din coasta lui Adam şi nu din altă parte a corpului lui? De ce a fost ea făcută în timpul somnului omului şi nu cînd acesta era în stare de veghe? De ce primii oameni nu s-au împreunat cînd erau în rai? Cum s-ar fi înmulţit oamenii, dacă n-ar fi păcătuit? Dacă în rai copiii s-ar fi născut cu membrele complet dezvoltate şi cu folosinţa completă a simţurilor? De ce a devenit om Fiul şi nu Tatăl, sau Spiritul Sfînt?". Tocmai acesta este conceptul Fiului. „Dacă Dumnezeu nu s-ar fi putut întrupa ca om şi în sexul feminin?" ***.

La toate acestea au adăugat şi mai multe cei ce ridiculizau această dialectică; de exemplu Erasmus, în al său *Encomium*

---

* Tennemann, *op. cit.*, p. 61; Bulacus, *op. cit.*, t. I, p. 169.
** Rixner, *op. cit.*, vol. II, p. 153.
*** Tennemann, vol. VIII, secţiunea 1, pp. 236—237.

moriae: „Dacă ar fi putut exista în Hristos mai multe filiații (*filiationes*)? Dacă este posibilă propoziția: urăşte Dumnezeu-tatăl pe fiul? Dacă Dumnezeu ar fi putut fi presupus şi ca femeie? ca diavol? Dacă el n-ar fi putut apărea şi în formă de măgar sau de dovleac? (*Num Deus potuerit supponitare mulierem? num diabolum? num asinum? num cucurbitam?*) Cum (*quemadmodum*) ar fi predicat dovleacul? cum ar fi făcut minuni? cum ar fi fost crucificat?" *. Astfel au fost făcute aici asociații şi distincții lipsite de orice sens şi gînd între determinații proprii intelectului. Principal este faptul că ei priveau ca nişte barbari lucrurile divine şi le tratau ca pe nişte determinații şi relații sensibile. În felul acesta ei au introdus în sfera spiritualului pur o totală rigiditate sensibilă, formele cu totul exterioare ale lipsei de sens, şi astfel au transformat spiritualul în lumesc; întocmai cum Hans Sachs a făcut din istoria sfîntă o istorie nürenbergeză. Găsim în astfel de reprezentări, ca în *Biblie* cînd e vorba despre mînia lui Dumnezeu, despre istoria creațiunii divine, de faptul că Dumnezeu a făcut cutare şi cutare lucru, ceva omenesc şi brut; Dumnezeu nu trebuie considerat ca ceva atît de străin, ci trebuie să avem 194
inimă, curaj în fața lui, el nu este inaccesibilul. Dar altceva este a-l atrage în sfera gîndirii, a lua lucrurile în serios. Tocmai contrariul este să aduci argumente *pro* şi *contra*, argumente care nu hotărăsc nimic, nu ajută la nimic; ele presupun determinații sensibile şi finite de felul acesta, — aşadar distincții la infinit. Această barbarie a intelectului este absolut lipsită de rațiune. Lucrurile se înfățişau ca şi cum li s-ar fi agățat porcilor colane de aur. Singurul lucru este ideea religiei creştine, la care s-a adăugat filozofia nobilului Aristotel: ambele nu puteau fi tîrîte mai rău în noroi; atît de jos coborîseră creştinii ideea lor spirituală!

6. MISTICII

Cu acestea au fost deci indicate principalele momente de care trebuie să se țină seama cînd e vorba de filozofia scolastică. Am văzut şi această transpunere în lumesc, această 195
introducere de distincții proprii intelectului şi de raporturi

* Brucker, *op. cit.*, vol. III, p. 878.

sensibile în ceea ce, conform naturii sale, este în sine şi pentru sine spiritual, absolut şi infinit. Trebuie să mai notăm cu privire la ultimul curent că alături de această transpunere pe planul finitului (*Verendlichung*) au existat şi unii bărbaţi nobili, spirite nobile care s-au opus acestei manii. Trebuie scoşi în evidenţă numeroşi scolastici mari care au fost numiţi m i s t i c i. Aceştia trebuie deosebiţi de scolasticii bisericeşti propriu-zişi, cu toate că poziţiile lor se împletesc cu ale acestora. Misticii au luat mai puţin parte la dispute şi demonstrată, păstrîndu-se puri în ce priveşte doctrina bisericii şi considerarea ei filozofică. Ei au fost în parte bărbaţi cucernici, plini de spirit, care au continuat filozofarea în spiritul filozofiei neoplatonice, cum făcuse mai înainte Scotus Erigena. La aceştia găsim filozofare autentică, care este numită şi misticism ; ea merge pînă la interiorizare şi are cea mai mare asemănare cu spinozismul. Ei şi-au luat moralitatea şi religiozitatea din sentimente adevărate şi au formulat consideraţii, precepte etc. cu privire la filozofie, în sensul acesta.

a. JEHAN CHARLIER

J e h a n C h a r l i e r mai obişnuit de J e r s o n sau G e r s o n, s-a născut în 1363. A scris o *Theologia mystica* *.

b. RAIMUND DIN SABUNDA

R a i m u n d d i n S a b u n d a, sau Sabeyda, spaniol, secolul al XV-lea, profesor la Toulouse în 1437, a scris de asemenea o *Theologia naturalis*, concepută în spirit speculativ. Tratează despre natura lucrurilor, despre revelarea lui Dumnezeu în natură şi în istoria omului-dumnezeu. El a căutat să demonstreze necredincioşilor pe calea raţiunii existenţa, trinitatea, creaţia, viaţa şi revelaţia lui Dumnezeu în natura şi în istoria
196 omului-dumnezeu. Pornind de la contemplarea naturii, el ajunge la Dumnezeu în mod mai simplu, mai pur ; tot astfel, moralitatea este derivată din interiorul omului **. — Acest fel de a

---

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea 2, pp. 955—956.

** Rixner, *op. cit.*, vol. II, p. 157 ; Tennemann, *op. cit.*, vol. VIII, secţiunea 2, p. 964 şi urm. ; Tiedemann, *op. cit*, vol. V, p. 290 şi urm.

vedea trebuie deci pus în fața celuilalt, pentru a nu uita nici ceea ce li se cuvine teologilor scolastici.

c. ROGER BACON

Roger Bacon s-a ocupat mai cu seamă de fizică; n-a exercitat influență. A descoperit praful de puşcă, oglinda, lentilele. A murit în 1294*.

b. RAIMUND LULL

Raimund Lull, *doctor illuminatus*, a devenit foarte vestit; *ars lulliana* este invenția lui; arta descoperită de el, Lull a numit-o *ars magna*. Era din Majorca, unde s-a născut în 1234. A fost un excentric, una din acele firi neastîmpărate care se apuca de toate. A avut pasiune pentru alchimie şi s-a entuziasmat pentru ştiințe în general; a avut şi o imaginație înfocată, neliniştită. În tinerețe a dus o viață de desfrîu, căutând, încă foarte tînăr fiind, pretutindeni plăcerea; după aceea s-a retras într-un pustiu, unde a avut multe viziuni cu Iisus. Aici natura lui pasionată i-a insuflat îndemnul de a-şi dedica viața răspîndirii evlaviei creştine printre mahomedanii din Asia şi Africa. Învață limba arabă în vederea operei sale de convertire, cutreieră Europa şi Asia, cerînd ajutor la papa şi la toți regii Europei. Între timp s-a ocupat de arta sa. A fost 197
prigonit, a trecut prin multe necazuri, aventuri, pericole de moarte, a îndurat închisori şi maltratări. A trăit mult timp la Paris, la începutul secolului al XIV-lea; a elaborat vreo 400 de scrieri. După o viață extrem de neliniştită — venerat ca sfînt şi ca martir — Lull muri în 1315, în urma unor torturi suferite în Africa**.

Arta lui se referă la gîndire. Mai exact, străduința principală a acestui bărbat a fost să facă o enumerare şi o ordonare a tuturor determinațiilor conceptuale, a categoriilor pure, în cuprinsul cărora intră toate obiectele, acestea putînd fi determinate potrivit lor, enumerare şi ordonare care ar face posibilă

---

* Tennemann, *op. cit.*, pp. 824—829.

** Rixner, *op. cit.*, vol. II, p.126; Tennemann, *op. cit.*, vol. VIII, secțiunea 2, pp. 829—833.

în legătură cu orice obiect, indicarea lesne a conceptelor ce i se pot aplica. Aşadar, Lull este sistematic, iar sistemul acesta devine mecanic. Lull a făcut un tablou alcătuit din cercuri în care erau desenate triunghiuri, — luate ca bază, prin care treceau cercuri. În aceste cercuri el a aranjat determinaţiile conceptuale, încercînd să le introducă în număr complet. O parte dintre aceste cercuri erau imobile, altă parte mobile, care se potriveau apoi cu primele şi erau comparate cu predicatele. Cercurile trebuiau să fie aşezate într-un fel anumit, pentru a obţine combinaţii juste. Datorită regulilor învîrtirii prin care se suprapuneau între ele predicatele, trebuia să fie epuizată ştiinţa universală prin aceste determinaţii de gîndire. — Lull a trasat şase cercuri, dintre care două indicau subiectele, trei predicatele, iar cercul cel mai din afară indica întrebările posibile. Pentru fiecare clasă Lull a avut nouă determinaţii pentru indicarea cărora el a ales nouă litere : BCDEFGHIK. Astfel el a scris : 1) nouă predicate absolute în jurul tabloului : bunătate, mărime, durată (eternitate), putere, înţelepciune, voinţă, virtute, adevăr, măreţie ; apoi 2) nouă predicate re-
193 lative : deosebire, identitate, opoziţie, început, mijloc, sfîrşit, a fi mai mare, a fi egal , a fi mai mic ; 3) dacă ? ce ? de unde ? de ce ? cît de mare ? de ce fel (*quale*) ? cînd ? unde ? cum şi cu ce ? această a noua determinare conţine două determinaţii ; 4) nouă substanţe (*esse*), ca : Dumnezeu (*divinum*), înger (*angelicum*), cer (*coeleste*), om (*humanum*), *imaginativum*, *sensitivum*, *vegetativum*, *elementativum*, *instrumentativum* ; 5) nouă accidente, adică relaţii naturale : *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *actio*, *passio* etc. ; şi 6) nouă relaţii morale, virtuţi : dreptate, prudenţă, vitejie etc. Cum am spus, toate acestea Lull le-a înscris pe cercuri mobile, încît, învîrtind aceste cercuri şi potrivindu-le între ele, se asociază pentru toate substanţele, în chip adecvat, predicatele absolute şi relative care le revin. Cu ajutorul triunghiurilor desenate în cercurile acestea se produc combinaţii, iar prin mijlocirea combinaţiilor trebuia să fie determinate obiectele concrete şi în genere orice adevăr, orice ştiinţă, orice cunoaştere* . Aşadar, aceasta a fost numită arta lullică.

---

* Tennemann, vol. VIII, secţiunea 2, pp. 834—836 ; Rixner, *op. cit.*, vol. II, anexă, pp. 86—89 ; Jordanus Brunus Nolanus, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, sectio II* (*Brunii Scripta, quae latine confecit, omnia* ; ed. Gfrörer, Stuttgardiae, 1835, fasciculus II, pp. 243—264).

C. POZIŢIA SCOLASTICILOR ÎN GENERE

După aceste indicaţii speciale trebuie să formulăm o judecată asupra scolasticilor, să facem o apreciere cu privire la ei. Aşadar ei au cercetat obiecte înalte, religia; gîndirea a fost dezvoltată de ei în chip subtil; au existat printre ei indivizi nobili, spirite profunde, eruditi. Şi totuşi acest întreg este o filozofie cu totul barbară a intelectului, lipsită de materie reală, de conţinut; ea nu trezeşte în noi un interes veritabil 199
şi noi nu ne putem întoarce înapoi la ea. Ea este formă, intelect gol, care se zbate în asociaţii de categorii, de determinaţii ale intelectului lipsite de fond. Lumea inteligibilă se află sus, — echipată cu raporturi sensibile (deja cele de tată, fiu), cu îngeri, sfinţi, martiri, în loc de gînduri; — nu aşa se înfăţişau lucrurile la neoplatonici —; iar gîndurile [cînd există] formează o metafizică seacă a intelectului. La ce bun toate acestea? Ele se află înapoia noastră, ca trecut, şi trebuie să rămînă pentru noi inutilizabile.

Nu serveşte la nimic afirmaţia că evul mediu a fost o epocă barbară. Evul mediu a fost o specie particulară a barbariei; n-a fost o barbarie naivă, brută, ci în evul mediu cea mai înaltă idee şi cea mai înaltă cultură a devenit barbarie; ceea ce constituie forma cea mai oribilă a barbariei şi a răstălmăcirii, aceea în care e răstălmăcită ideea absolută, şi anume prin mijlocirea gîndirii. Vedem lumea divină devenind exterioară, deşi sesizată în reprezentare, prezentare, cu intelectul sec şi vid; în felul acesta, acea lume divină, cu toate că formînd, potrivit naturii, speculativul pur, este totuşi coborîtă pe planul intelectului (*verständigt*), este transformată în ceva sensibil (*versinnlicht*), însă nu în felul artei, ci, dimpotrivă, ca relaţie a realităţii curente. Scolastica este încurcarea totală a intelectului în nodurile naturii nordice-germanice. Avem lume de două feluri: o împărăţie a vieţii, o împărăţie a morţii. Lumea divină era pentru imaginaţie, pentru pietate, populată de îngeri, sfinţi, martiri; în lumea suprasensibilă nu exista nici o natură, nici o realitate a conştiinţei de sine gînditoare, generale, raţionale. În lumea dată nemijlocit, în natura sensibilă, nu exista divinitate, deoarece lumea aceasta nu era decît mormîntul lui Dumnezeu, după cum Dumnezeu era în afara ei. În împărăţia lui Dumnezeu, locuită de cei decedaţi, nu se putea ajunge decît prin moarte; lumea naturală era de asemenea moartă; ani-

mată numai de reflexul celeilalte şi de speranţa îndreptată spre aceasta, ea nu avea prezent. Nu servea la nimic intercalarea unor fiinţe mijlocitoare de legături, ca Maria, sfinţii, cei de-
200 cedaţi, din lumea de dincolo. Împăcarea era formală, nu era în sine şi pentru sine, era numai dorinţă fierbinte a omului, — împăcare numai într-o altă lume.

Unui popor de barbari i se încredinţase un adevăr infinit. Dacă am vrea să indicăm contrariul cel mai apropiat al filozofiei şi teologiei scolastice şi al procedării ştiinţei scolastice, putem spune că acest contrariu este bunul simţ, experienţa (exterioară şi interioară), contemplarea naturii, umanitatea. Spiritul, caracterul umanităţii elene, de exemplu, consta în faptul că orice concret, orice interes avea pentru spirit, pentru gîndire, o prezenţă în inima omenească, îşi avea rădăcina în sentimentele, în gîndurile omului. Conştiinţa sprijinită pe intelect, ştiinţa formată, îşi are într-un astfel de conţinut materialul ei real, material în cuprinsul căruia ea este la sine însăşi şi în care ea rămîne. Ştiinţa se ocupă pretutindeni de problemele legate de acest material real, iar interesul ei trebuie să-şi aibă criteriul şi linia de orientare în acest material, în natură şi-n legile ei fixe; această ştiinţă îşi rămîne fidelă ei însăşi şi seriozitatea şi ţinta ei îşi au măsura în acest material. Înseşi rătăcirile în acest domeniu îşi au şi ele ţinta în centrul ferm al conştiinţei de sine a spiritului omenesc, şi chiar ca rătăciri ele îşi au în această conştiinţă de sine o rădăcină, care ca rădăcină îşi are justificarea ei; numai îndepărtările unilaterale de la unitatea acestei rădăcini, cu fondul şi cu sîmburele absolut concret, sînt lipsuri. Dimpotrivă, ceea ce avem la scolastici este adevărul absolut, infinit, exprimat ca spirit, încredinţat unor barbari, unor oameni care nu posedă conştiinţa de sine a umanităţii lor spirituale, care încă nu au conştiinţă omenească, care au inimă umană, dar nu au spirit uman. Adevărul absolut încă nu se realizează, încă nu se actualizează în conştiinţa reală, ci oamenii sînt smulşi din ei înşişi; pentru aceşti oameni, conţinutul, adevărul infinit al spiritului, se găseşte încă în-
201 tr-un vas străin, plin de cel mai intens impuls de viaţă fizică şi spirituală, introdus în ei, dar greu ca o piatră de sute de kilograme, piatră a cărei apăsare enormă ei numai o simt, n-o asimilează cu instinctul lor, — şi astfel nu pot găsi linişte şi împăcare decît ieşindu-şi pur şi simplu afară din sine şi devenind s ă l b a t i c i tocmai prin aceea ce ar fi trebuit să le liniştească şi î m b l î n z e a s c ă spiritul.

Aici, în mijlocul acestei stări, religia şi-a menținut sfera, forma ei într-adevăr nobilă şi frumoasă numai în spiritul cîtorva indivizi izolați, şi anume în spiritul acelora care, morți pentru lume, s-au îndepărtat de ea, care s-au putut menține în lumea sentimentului; astfel, în spiritul unor femei ale evului mediu sau în acela al unor călugări sau alți sihaştri, care s-au putut păstra în intimitatea contractată, concentrată şi rezervată a inimii şi a spiritului, în renunțarea totală la realitate. Adevărul, unu, stătea izolat în sufletul omului, realitatea întreagă a spiritului încă nu era pătrunsă de acest adevăr. Suflete care, trăind într-un cerc restrîns, se mărginesc la viața religioasă dau dovadă de frumusețe.

Însă, pe de altă parte, este necesar ca spiritul să mai pretindă, ca voință, impulsuri, pasiune, o cu totul altă poziție, altă răspîndire şi realizare decît o asemenea concentrare singuratică; este necesar ca lumea să pretindă un cerc mai extins de existență, o coeziune reală a indivizilor, să pretindă raționalitate şi gînduri în raporturile reale şi în acțiuni. Această sferă a realizării spiritului, viața omenească, este însă la început ruptă de acea regiune spirituală a adevărului. Virtutea subiectivă are mai mult caracter de durere şi de renunțare pentru sine, moralitatea este tocmai această abținere, această renunțare; iar virtutea în raport cu alții este numai virtutea carității, ceva momentan, întîmplător, fără legătură. Aşadar, nimic din ceea ce ține de realitate nu este pătruns de acțiunea adevărului; acesta este numai ceva ceresc, ceva transcendent. Realitatea, lumescul, este prin urmare părăsit de Dumnezeu, [202] şi e deci arbitrar; în consecință, cîțiva indivizi, puțini, sînt sfinți, ceilalți sînt fără sfințenie. La aceştia din urmă vedem alternanța de la sfințenia unui moment (sfertul de oră al cultului) la viața dusă de-a lungul săptămînii, viața de cel mai brut egoism, de violență şi de cele mai sălbatice patimi. Este lucru frumos să vezi cruciați, în momentul cînd au zărit cetatea Ierusalimului căzînd în genunchi, pocăindu-se, frîngîndu-şi, inimile şi lovindu-şi frunțile de pămînt. Însă acesta este numai un moment care a urmat după luni întregi de nebunie, brutalitate, grozăvii, după prostie şi patimi ordinare manifestate pe tot parcursul expediției lor. Cu supremă vitejie au luat cu asalt oraşul sfînt, pentru ca să se scalde apoi în sînge şi să dea dovadă de o sălbăticie bestială; după aceasta s-au pocăit din nou, ca, ridicîndu-se din genunchi împăcați şi mîn-

tuiți, să se lase iarăși stăpîniți de meschinăria unor patimi mizerabile, mînați de cruzime, de avariție, de lăcomie etc.

Adevărul nu era nici fundament al realității. Din această cauză viața publică s-a rupt în două părți. Astfel avem în evul mediu două împărății, una lumească și alta spirituală, împărat și papalitate, în aspră opoziție reciprocă: biserica și nu un stat, ci o împărăție, imperiu lumesc, prima reprezentînd lumea de dincolo, aceasta din urmă întruchipînd lumea de dincoace. Două principii absolut esențiale se ciocnesc unul cu altul. Grosolănia profană, încăpățînarea voinței individuale creează opoziția cea mai dură, cea mai îngrozitoare.

Tot atît de lipsită de fundament este și știința. α. Intelectul gînditor se leagă de misterele religiei. Acestea sînt un conținut cu totul speculativ, sînt conținut numai pentru conceptul rațional. Însă misterul, spiritul, acest ce rațional, nu a descins încă în cuprinsul gîndirii; din această cauză, gîndirea este părăsită de Dumnezeu, e numai intelect abstract, finit, este gîndire numai formală în sine, lipsită de conținut valabil, gîndire înstrăinată de profunziunea spiritului, chiar atunci cînd se ocupă de acest obiect. Intelectul își ia tot conținutul său
208 din ceva față de care el rămîne străin și care și el îi rămîne cu totul străin. El nu este limitat de loc, e lipsit de măsură în ce privește determinările și distincțiile pe care le face; el procedează oarecum ca omul care ar vrea să formeze și să lege între ele în chip arbitrar propoziții, cuvinte și tonuri, fără a lua ca punct de plecare faptul că trebuie să exprime ca atare un înțeles (înțelesul, semnificația este ceva concret) și socotindu-le doar cuvinte exprimabile care nu urmează să aibă altă limită decît aceea a posibilităților (condiția de a nu se contrazice între ele).

β. Întrucît intelectul rămîne la conținutul religios dat, el poate demonstra acest conținut, poate arăta că așa trebuie să fie; iar această evidență poate fi produsă întocmai ca într-o demonstrație geometrică. Totuși, mai rămîne totdeauna ceva de făcut pentru ca să se nască satisfacția: demonstrația este efectuată, dar eu totuși nu pricep. Astfel, excelenta propoziție a lui Anselm, propoziție în care se manifestă în general caracterul intelectului scolastic*; este demonstrație, dar nu înțelegere a existenței lui Dumnezeu. Cu acea

---

* Vezi mai sus, pp. 166—168.

evidență n-am dobîndit ultimul lucru, n-am cîștigat ceea ce vreau; lipsește de aici eul, legătura intimă, interioritatea ca interioritate a gîndului. Aceasta se află numai în concept, în unitatea individualului cu universalul, a ființei cu gîndirea. Pentru a sesiza această unitate ar fi trebuit să se ajungă la cunoștința că ființa se transformă din sine însăși în concept, și invers, că gîndirea și ființa sînt identice. Aceasta este interioritate, și nu urmare necesară din premise; aici obiectul nu este natura gîndirii și a ființei, — ceea ce sînt ele este presupus.

γ. Dar cînd acest intelect pleacă de la experiență, de la un conținut concret dat, de la intuirea determinată a naturii, de la sufletul omenesc, de la drept, datorie — întrucît interioritatea este constituită și din acestea — găsindu-și deter- 204
minațiile oarecum în vederea acestui conținut și ajungînd de aici la abstracții — de exemplu în fizică, la materie și forțe, — atunci el, cu toate că din cauza formei sale (care e un astfel de universal) nu satisface conținutul, găsește în acest conținut un punct ferm după care se orientează, o limită pentru reflecție, care, altfel, ar purcede înainte în nemăsurat. Sau avem o intuiție concretă despre stat, despre familie; reflecția posedă în acest conținut un punct ferm care o dirijează, — o reprezentare care este principalul lucru. Atunci neajunsurile formei intelectului sînt ascunse și făcute uitate, nefiind pus accentul pe ele. Însă în scolastică nu s-a plecat de la o astfel de bază. Cazul acestui intelect scolastic a fost, dimpotrivă, caracterizat prin faptul că scolasticii au primit cultura intelectului ca pe o tradiție (în categorii); mai tîrziu a căzut pe mîna acestui intelect părăsit de spirit filozofia lui Aristotel. Dar această filozofie este o sabie cu două tăișuri: ea este intelect limpede, extrem de determinat, care este totodată concept speculativ: abstractele determinații ale intelectului, izolate unele de altele, sînt ca atare lipsite de consistență, trec unele în altele, sînt dialectice; ele sînt adevărate numai în corelația lor. Speculativul este prezent în gîndirea lui Aristotel prin faptul că această gîndire nu se abandonează reflectării pentru sine, ci are neîntrerupt înaintea sa natura corectă a obiectului; această natură este conceptul lucrului: esența speculativă a lucrului este spiritul diriguitor care nu lasă libere pentru ele înseși determinațiile reflexiei.

Scolasticii au primit filozofia aristotelică ca pe ceva exterior; ei n-au plecat de la acele obiecte care dirijează cer-

cetarea, ci ei au luat numai intelectul exterior conținut în ea și s-au întins în cuprinsul lui. Neexistînd nici o măsură pentru acest intelect, determinată fie de intuiția concretă, fie de conceptul pur însuși, intelectul acesta a rămas în exterioritatea sa lipsit de regulă. Scolasticii au solidificat determinațiile
205 abstracte ale intelectului, făcîndu-le mereu neadcvate materialului absolut al lor, și au luat tot astfel ca material orice exemplu din viața obișnuită ; și cum fiecare caz concret contrazicea aceste determinații, ei le-au putut reține numai determinînd, delimitînd mereu, încurcîndu-se astfel într-o mulțime infinită de definiții care, la rîndul lor, nu puteau fi menținute decît în și prin concret. Astfel, nu există nici un bun simț uman (*gesunder Menschenverstand*) în aceste procedee ale scolasticilor. Nu este îngăduit ca bunul-simț uman să se opună speculației, el poate însă cu drept să se ridice împotriva reflexiei lipsite de fundament ; filozofia aristotelică este contrariul acestor procedee ; ea a fost, în această practică scolastică, înstrăinată de ea însăși. — Tot atît de rigidă este reprezentarea lumii suprasensibile, a îngerilor etc. ; fără nici o judecată, în mod barbar, scolasticii au elaborat mai departe acest material, — operînd tot așa cu intelectul finit și îmbogățindu-l cu reprezentări și raporturi finite. — Nu avem la ei un principiu imanent gîndirii însăși, ci intelectul scolasticilor a primit din afară o metafizică gata elaborată, fără nevoia de a o raporta la concret ; drept urmare, ea a fost ucisă, părțile fiind ramificate și particularizate, în mod lipsit de spirit. Am putea spune despre scolastici că au filozofat fără să recurgă la reprezentare, adică fără să aibă înainte un concret. Ei au făcut subiecte din : *esse reale*, *esse formale*, *esse obiectivum*, *quidditas*, τὸ τί ἦν εἶναι. Bunul simț uman posedă un substrat, o regulă pentru determinațiile abstracte ale intelectului.

δ. Acest intelect rudimentar a egalizat, a nivelat apoi, în același timp, totul datorită universalului său abstract, care trecea drept ceea ce e valabil ; tot așa se comportă el și în domeniul politic, el tinde spre nivelare politică. Rudimentar, intelectul nu s-a nimicit pe sine, natura sa finită, — și astfel, în aplicarea sa, a transformat pur și simplu cerul, ideea, lumea inteligibilă, mistică, speculativă în ceva finit ; căci el nu face distincție dacă determinațiile lui sînt valabile aici ori nu sînt, — el nu distinge unde este valabil finitul și unde acesta nu
206 este valabil. De aici acele întrebări absurde și străduințele de a răspunde la ele ; este lipsit de sens, detestabil, lipsit de

spirit procedeul (chiar și atunci cînd el este urmat cu consecvență logică) de a transpune anumite determinații într-un domeniu în care ele n-au ce căuta. De asemenea nu e locul aici să decidem ce concluzii trebuie trase; ca reprezentări ale imaginației sale, intelectul le lasă în formă nebuloasă. Intelectul nu distinge (și nici nu poate) — atunci cînd trebuie determinat mai precis — care sînt determinațiile adecvate pentru a cuprinde un conținut concret în universalitatea lui; cînd e vorba de mărul din rai, el se întreabă cărei specii de mere îi aparținea acesta. Puntea între general și particular lipsește. Astfel, dreptul este divizat în drept canonic, penal etc.; fundamentul diviziunii nu este luat din însuși generalul, — astfel nu este determinat care determinație particulară revine obiectului general. Cînd acest obiect este Dumnezeu, de exemplu: Dumnezeu a devenit om, relația dintre Dumnezeu și om nu este scoasă din natura lor; Dumnezeu apare în general, așadar în orice mod; și cum la Dumnezeu toate sînt cu putință, este introdus în această relație cu ușurință orice, de exemplu dovleacul: e indiferent în ce determinație este pus universalul!

Avem să vorbim acum despre mersul mai departe al spiritului general. La învățați constatăm ignoranță în ceea ce privește rationalul, o enormă, o completă lipsă de spiritualitate; de asemenea, cea mai îngrozitoare ignoranță, totală, la ceilalți, la călugări. Vicierea cunoașterii a cauzat t r e c e r e a la o schimbare a acestor stări: întrucît cerul, dumnezeiescul, a fost astfel degradat, măreția spiritului s-a înălțat deasupra a ceea ce este lumesc, dominația lui spirituală s-a întins asupra acestuia. În adevăr, am văzut lumea suprasensibilă a adevărului, a religiei (ca lume de reprezentări) ruinată de nivelarea intelectului. Am văzut, pe de o parte, dogmatica bisericii tratată în chip filozofic, dar am văzut și o dezvoltare a gîndului formal-logic, laicizarea conținutului absolut ființînd în sine și pentru sine. Tot astfel, biserica existentă, aceasta fiin- 207
țare concretă a cerului pe pămînt, s-a acomodat lumescului, ea a fost ruinată, laicizată, și aceasta într-un chip revoltător. Lumescul trebuie să fie numai lumesc, însă acest lumesc trebuie să aibă în același timp demnitatea și autoritatea divinului. Precum pe planul realității — nu numai pe acela al cunoașterii — conducerea bisericii a devenit cu totul lumească, transformîndu-se în stăpînire, dominație, posesiune de provincii și acumulare de bogății, fu ruinată și deosebirea ei de puterea

lumească, ambele fiind aduse la acelaşi nivel, — dar nu într-un mod raţional, ci, cît priveşte biserica, într-un fel care pentru ea a însemnat corupţie. Moravuri detestabile şi pasiuni rele, arbitrarul, mita, voluptatea, desfrînarea, cupiditatea, viciul s-au cuibărit în ea; iar ea a instituit relaţii de dominaţie şi le-a menţinut cu fermitate. Această ruină a lumii suprasensibile, ca reprezentată şi ca biserică prezentă, a fost ceea ce a trebuit să-l alunge pe om dintr-un astfel de templu, din sfînta sfintelor, coborîtă pe planul de existenţă al finitului.

Trebuie să indicăm mai de aproape principiile care au apărut şi îşi stau faţă în faţă, să arătăm dezvoltarea lor, pentru a înţelege trecerea la noua istorie şi poziţia filozofiei. Deoarece în felul acesta ideii spiritului i-a fost oarecum străpunsă inima, părţile ei au rămas lipsite de spirit şi de viaţă, fiind astfel prelucrate de intelect. Gîndirea, datorită faptului că era legată de o exterioritate, a fost şi ea rătăcită, iar spiritul n-a mai acţionat în ea pentru spirit. Existenţa bisericii ca domnie a lui Hristos pe pămînt, în faţa căreia se află o existenţă exterioară, este elementul superior, dominant, fiindcă religia trebuie să stăpînească peste temporal. Prin supunerea puterii lumeşti, biserica devenea teocraţie, devenind astfel ea însăşi lumească,
208 — şi anume realitatea cea mai oribilă, cea mai barbară. Căci statul, conducerea, dreptul, proprietatea, ordinea civilă, — toate acestea constituie religiosul, ca distincţii raţionale, adică legi subzistînd fix pentru sine. Valabilitatea membrilor, stărilor, grupărilor, ocupaţiile lor distincte, treptele şi gradele răului, precum şi ale binelui, sînt exteriorizări ale voinţei subiective, în forma finităţii, a realităţii, a existenţei. Religiosul posedă numai forma infinităţii. Toate legile binelui sînt răsturnate aşa cum răul şi pedepsele lui sînt mărite la infinit. Biserica este inviolabilă în existenţa ei exterioară; orice greşeală împotriva ei este erezie, o lezare a ceea ce este sfînt. Faptul de a avea alte opinii decît biserica este pedepsit şi cu moartea: astfel erezia, şi apoi creştinii neortodocşi, eterodocşi faţă de determinaţiile unei dogmatici infinite, formulată în cele mai abstracte şi mai goale determinaţii. Amestecarea sacrului, divinului, inviolabilului, cu interesele lumeşti, amestec ce merge pînă la arbitrar total, la viciu, la satisfacerea celor mai nesăţioase pofte, fiindcă nu este supus legilor, produce pe de o parte fanatism, ca la turci, pe de altă parte umilinţă, *obedientia passiva*, în faţa acestor procedee îngrozitoare, laicitate.

Pe de altă parte însă, față de această ruptură, lumescul s-a spiritualizat în sine însuși; adică s-a fixat ferm în sine, și anume într-un mod justificat de către spirit. Spiritualului, religiei îi lipsea prezența culmii sale celei mai înalte, realitatea prezentă a capului ei; prezentului, lumescului îi lipsește prezența în el a gîndului, a raționalului, a spiritualului. În secolul al 10-lea impulsul general al creștinătății a fost acela de a clădi biserici; însă în ele nu era prezent și contemplat Dumnezeu însuși. Creștinătatea s-a ridicat mînată de dorința fierbinte de a cuceri principiul realității, ca pe un principiu care să-i fie propriu în sine. Principiul prezenței reale proprii în ea nu-l constituiau acele clădiri, bogăția exterioară, puterea și stăpînirea bisericii, nici călugării, clerul și papa; toate acestea nu erau suficiente pentru spiritual. Papa sau împăratul nu este dalai-lama, papa este numai locțiitor al lui Hristos; ca existență trecută, Hristos este situat numai în amintire și în speranță. Prin urmare, creștinătatea s-a ridicat să-l caute pe acest adevărat cap al ei; aceasta a constituit resortul care a pus în mișcare cruciadele. Creștinătatea a căutat prezența lui Hristos, prezența lui exterioară în țara Canaanului, urmele [209]
pașilor lui, muntele unde a suferit Hristos, mormîntul lui; ei l-au găsit, însă mormîntul e mormînt. „Dar tu nu-l lași în mormînt, tu nu vrei să putrezească un sfînt". Ei au crezut în mod greșit că aici își vor afla alinarea, că într-adevăr acel mormînt era ceea ce căutau ei; ei nu se înțelegeau pe ei înșiși. Aceste locuri sfinte, Muntele Măslinilor, rîul Iordanului, Nazaretul, ca prezent sensibil exterior al spațiului fără prezența timpului, sînt ceva ce aparține trecutului, amintire, nu sînt intuire nemijlocită a prezentului; în prezentul pe care l-au aflat ei nu și-au găsit decît propria lor pieire, mormîntul propriu. Și în afară de aceasta, fiind barbari, ei n-au căutat generalul, poziția de importanță mondială a Siriei și a Egiptului, a acestui punct central al pămîntului, cum a făcut Bonaparte, cînd omenirea, devenită rațională, a căutat libere legături comerciale. Astfel, datorită sarazinilor și din cauza propriei lor barbarii, mizerii și turpitudini, ei fură aduși să înțeleagă că aici s-au înșelat. Ceea ce căutau, ei ar fi trebuit să-l descopere în ei înșiși, în prezentul intelectului; gîndirea, știința și voința proprie sînt acest prezent; întrucît ceea ce fac — scopurile și interesele lor — este făcut în mod just și astfel transformat în ceva general, prezentul devine rațional. Lumescul a devenit în sine însuși ceva ferm, adică a primit în sine gînd, drept, rațiune.

Cît priveşte în general condiţiile istorice ale epocii putem nota că, după cum pe de o parte constatăm lipsă a conştiinţei personale, raporturi în care spiritul nu se află la sine însuşi,
210 ruptură interioară a omului, pe de altă parte vedem situaţia politică devenind mai stabilă, întrucît se pune temelia unei independenţe care nu mai este doar barbară, egoistă. În independenţa iniţială este conţinut momentul barbariei, care are nevoie de frică spre a putea fi stăpînită prin teroare. Acum însă constatăm că îşi fac apariţia dreptul şi ordinea. Fără îndoială, orînduirea dominantă este sistemul feudal, iobăgia; însă înăuntrul ei totul este stabilit pe bază de drept, cîştigă consistenţă sub raportul libertăţii. Dreptul îşi are rădăcina în libertatea pentru individ de a se realiza pe planul existenţei şi de a fi recunoscut; în felul acesta se fixează dreptul, cu toate că se stabilesc raporturi cu proprietatea privată, care aparţin propriu-zis statului. Aceste raporturi se afirmă în opoziţie cu principiul altruismului susţinut de biserică. Monarhia feudală instituie, fără îndoială, raporturi legate de naştere, drepturile esenţiale fiind determinate în dependenţă de naştere; însă aceste drepturi nu sînt drepturi de castă, cum sînt la inzi, ci în ierarhia bisericească oricine putea ajunge să ocupe cele mai înalte locuri, chiar cînd provenea din clasa cea mai de jos. În Italia şi în Germania şi-au dobîndit drepturi proprii oraşe şi republici civile, obţinînd ca ele să fie recunoscute de puterea lumească şi de cea bisericească; a apărut bogăţia în Ţările de Jos, la Florenţa şi în oraşele germane de pe malul Rinului. *Capitani* sînt şi ei o ieşire din sistemul feudal. De altfel, îşi făcuse încetul cu încetul şi în sistemul feudal apariţia o rînduială civilă, libertăţi, orînduieli legale. Limba de comunicare deveni *lingua volgare*; astfel în *Divina comedia* a lui Dante. Ştiinţele se ocupau cu material prezent.

Această cotitură a făcut-o spiritul timpului; el părăseşte lumea inteligibilă şi priveşte acum şi lumea sa prezentă, lumea sa de dincoace (*sein Diesseits*). O dată cu această schimbare radicală, filozofia scolastică decade şi se pierde, — ea ale cărei gînduri erau îndreptate spre o lume de dincolo de realitate.
211 În legătură cu aceasta stau apoi comerţul şi artele. Natura artelor conţine în ea sensul că în ele omul produce din sine divinul; aşadar, cum artiştii evului mediu au fost pioşi şi au făcut ca indivizi principiu din lepădarea de sine, ei erau aceia din ale căror facultăţi subiective luau naştere aceste reprezentări. De aceasta se leagă faptul că astfel lumescul s-a cunoscut

pe sine ca îndreptățit în sine, a instituit determinații care se întemeiază pe libertatea subiectivă. În domeniul meseriilor, individul este una cu activitatea sa; el însuși este elementul activ și productiv. Oamenii au ajuns să se știe liberi pe ei înșiși, să impună recunoașterea libertății lor și să aibă forța de a activa pentru propriile lor interese și scopuri.

Spiritul s-a recules din nou și, după cum și-a privit rodul propriilor sale mîini, tot astfel a privit în rațiunea sa. Biserica credea mai înainte că se află în posesia acelui «altul», a adevărului divin, și era deci prinsă în aceeași exterioritate care lua forma arbitrarului, a lumescului și a tuturor pasiunilor rele. Dar cînd conducerea lumească dobîndi înăuntrul ei ordine și drept, formîndu-se prin aspra disciplină a serviciului, ea s-a simțit îndreptățită pentru sine să fie întemeiată de Dumnezeu, să aibă deci divinul prezent în cuprinsul ei, divin îndreptățit pentru sine față de divinul dinăuntrul bisericii, la care laicii nu trebuiau să participe. Puterea lumească, viața laică, conștiința de sine a încorporat în sine principiul mai divin, mai înalt al bisericii; astfel opoziția dură a dispărut. Însă această putere a bisericii este și barbaria bisericii, ea nu trebuie să acționeze potrivit realității și înăuntrul acesteia, ci să fie stăpînă în lumea spiritului. În lumea laică apăru îndată conștiința acestei umpleri a conceptelor abstracte cu realitatea prezentului și că aceasta nu mai este în sine ceva lipsit de valoare, ci posedă și în sine adevăr. În felul acesta spiritul s-a reîntors iarăși la sine.

Această renaștere este considerată ca retrezire la viață a artelor și a științelor, — ca epocă în care spiritul își recîștigă 212
încrederea în sine însuși și în existența sa concretă și își găsește interesul în prezentul său. Spiritul s-a împăcat într-adevăr cu lumea, — și nu în sine, dincolo, în cuprinsul gîndului gol, în ziua de apoi, la transfigurarea lumii, adică atunci cînd lumea nu mai este realitate; ceea ce interesează este lumea reală și nu o lume care a luat sfîrșit. Omul, pornit să caute ceea ce este moral și just, nu le mai putea găsi într-o astfel de lume, ci s-a uitat să vadă dacă nu le găsește altundeva. Locul înspre care s-a simțit îndrumat a fost el însuși, interiorul lui și natura exterioară; cînd cercetează natura, spiritul presimte că el este prezent pretutindeni în ea. Cerul finit, conținutul devenit nereligios, a mînat pe om spre ceea ce e finit, spre prezent.

SECȚIUNEA A III-A:

REÎNVIEREA ȘTIINȚELOR

Din această înstrăinare a interesului mai profund, în cuprinsul unui conținut lipsit de spirit și al unei reflexii ce se pierdea în infinitatea singularului, spiritul s-a recules în sine însuși și s-a ridicat la pretenția de a se găsi și cunoaște pe sine ca reală conștiință de sine, atît în cuprinsul lumii suprasensibile, cît și în acela al naturii nemijlocite. Această trezire a spiritului la conștiința de sine a atras după ea reînvierea artelor și a științelor antice, — în aparență o recădere în copilărie, dar în fapt o înălțare proprie în lumea ideii, mișcarea proprie pornită din sine, după cum lumea inteligibilă fusese pentru spirit mai curînd o lume dată din afară. De aici au pornit toate străduințele și invențiile, de aici descoperirea Americii și a drumului spre India orientală, de aici mai cu seamă trezirea din nou a iubirii față de vechile științe, față de științele așa-numite păgîne ; astfel încît spiritele s-au îndreptat spre operele anticilor. Aceste opere ale anticilor deveniră obiecte de studii. Aceste studii fură opuse divinului, ca *studia humaniora*, în care este recunoscut omul cu interesele și acțiunile lui ; însă ele erau divinul în cuprinsul realității spiritului. Faptul că oamenii sînt ei înșiși ceva a trezit în acești oameni interesul pentru om, care este ceva ca atare. 213

În strînsă legătură cu aceasta stă faptul că, întrucît cultura formală a spiritului scolasticilor devenise ceva general, rezultatul a trebuit să fie acela că gîndul se cunoaște și se găsește pe sine în sine însuși ; de aici a provenit apoi opoziția dintre intelect și doctrina bisericii sau credința. Devine ge-

nerală reprezentarea că intelectul ar putea considera de fals ceva ce este afirmat de biserică. A fost important faptul că intelectul s-a înțeles astfel pe sine însuși, cu toate că în opoziție cu pozitivul în general.

A. STUDIUL ANTICILOR

Primul mod în care s-a manifestat căutarea omenescului în domeniul ştiinţelor a fost apariția în Occident a unui interes de felul acesta, a unei receptivități față de cei antici, față de claritatea şi frumusețea lor, şi a dorinței de a face cunoştință cu ei. Dar reînvierea ştiinţelor şi artelor, şi mai ales a studiului literaturii antice în ce priveşte filozofia, a fost la început, în parte, numai o retrezire a filozofiei antice în înfățişarea ei de mai înainte, în înfățişarea ei originară ; nu se produce încă nimic nou. A reînviat mai cu seamă studiul grecilor. Cunoştința pe care a făcut-o Apusul cu originalele elene a fost condiționată
214 de evenimente politice exterioare. Apusul a stat în contact frecvent cu grecii prin cruciadele sale, iar Italia prin comerțul său ; din Orient el a avut legile romane — pînă ce a fost descoperit întîmplător un codice cuprinzînd *Corpus juris* —, n-a avut însă legături diplomatice cu acesta. Apusul a ajuns din nou în atingere cu Orientul elen cînd, după nenorocita prăbuşire a imperiului bizantin, grecii cei mai nobili şi mai eminenți se refugiară în Italia. Deja şi mai înainte, de cînd imperiul grec a început să fie strîmtorat de turci, fuseseră trimişi soli în Apus pentru a cere ajutorul acestuia. Aceştia erau învățați şi prin ei stabiliți în mare parte în Occident a fost transplantată aici iubirea față de ştiința şi arta anticilor. Astfel, P e t r a r c a a învățat limba elenă de la V a r l a a m, un călugăr din Calabria, unde locuiau numeroşi călugări din ordinul sfîntului Vasile, ordin care avea mănăstiri cu rit grec în Italia de Sud. Călugărul cunoscuse greci la Constantinopol, printre ei în primul rînd pe C h r y s o l o r a s, care începînd cu anul 1395 îşi alesese Italia ca loc permanent de şedere. Prin aceşti greci a făcut Apusul cunoştință cu operele celor vechi, cu operele lui Platon*. Li se atribuie prea mare merit călugărilor, socotindu-se că ei ne-ar fi păstrat operele anticilor ; aceste opere, dimpotrivă, ne-au venit din Constantinopol ; operele la-

* Buhle, *op. cit.*, partea a VI-a, secțiunea 1, pp. 125—128; Tennemann, *op. cit.*, vol. IX pp. 22—23.

tine s-au păstrat, evident, în Occident. Propriu-zis, abia acum şi aici face Apusul cunoştinţă cu adevăratele scrieri aristotelice, şi prin aceasta sînt trezite iarăşi la viaţă vechile filozofii, deşi acestea fură amestecate cu enorme şi sălbatice elucubraţii.

Astfel a fost, pe de o parte, restituită în prima ei formă vechea filozofie platonică, iar pe de altă parte cea neoplatonică, filozofia aristotelică, cea epicuriană, precum şi filozofia populară a lui Cicero : filozofii iniţial valorificate ca fiind în contradicţie cu scolastica. Aceste străduinţe sînt demne de remarcat mai mult pentru contribuţia adusă de ele la progresul culturii decît pentru originalitatea producţiei filozofice. Mai avem încă scrieri din epoca aceasta, care ne arată că fiecare şcoală filozofică elenă îşi găsise adepţi aristotelicieni, platonicieni etc., dar de cu totul alt fel decît cei vechi. Din aceste străduinţe noi nu învăţăm nimic nou ; ele ţin de istoria literaturii şi a culturii. 215

1. POMPONATIUS

Cu deosebire P o m p o n a t i u s a fost un astfel de aristotelician care, între altele, a scris despre nemurirea sufletului. Cu această ocazie, Pomponatius, potrivit unui obiect cu totul propriu acestei epoci, a arătat că nemurirea sufletului, în care el, creştin fiind, crede, nu poate fi demonstrată de pe poziţii aristotelice*. Adepţii lui Averroes afirmau că νοῦς-ul general care asistă la gîndire este nematerial şi nemuritor, iar sufletul ca unitate numerică este muritor ; Alexandru din Afrodisia afirma că sufletul este muritor. Ambele păreri fură condamnate de sinodul din Benevent, sub Leon al X-lea, în 1513**. Sufletul vegetativ şi sensibil, Pomponatius îl considera ca muritor*** etc. — Astfel au existat încă mulţi alţi aristotelicieni, mai cu seamă mai tîrziu, — în general printre protestanţi. Scolasticii au fost numiţi în mod fals aristotelicieni ; de aceea Reforma a luptat împotriva lui Aristotel, însă în realitate lupta împotriva scolasticilor. Filozofia platonică, cea aristotelică, filozofia stoică şi (cît priveşte fizica) cea epicuriană au fost din nou puse în valoare.

---

* Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, c. 9, 12 şi 15 ; Tennemann, vol. IX, p. 66.

** Ficinus, *Prooemium in Plotinum*, p. 2 ; Tennemann, *op. cit.*, pp. 65—67.

*** Pomponatius, *op. cit.*, c. 9 ; Tennemann, *op. cit.*, p. 67.

2. FICINUS

216 Era cu deosebire studiat acum Platon, ale cărui manuscrise fuseseră aduse din Grecia. Greci refugiaţi din Constantinopol ţineau prelegeri despre filozofia platonică. Cardinalul Vissarion din Trapezunt, mai înainte patriarh al Constantinopolului, l-a făcut cunoscut pe Platon în Occident*. — De exemplu, Ficinus (1433—1499), talentatul traducător al lui Platon, este vestit; el mai cu seamă este acela care a făcut cunoscută iarăşi filozofia neoplatonică pe baza scrierilor lui Proclus şi Plotin. Ficinus a scris şi o teologie platonică. Ba un Medicis din Florenţa (Medici-i — cu deosebire Cosimo cel Bătrîn, Lorenzo, Leon al X-lea şi Clement al VII-lea — au protejat artele şi ştiinţele, atrăgînd la curtea lor învăţaţi greci), Cosimo al II-lea, a întemeiat chiar o academie platonică; acestea s-au petrecut în secolul al XV-lea**. — Doi conţi, Picus din Mirandola şi Ioan cel Bătrîn, nepotul lui Ioan Francisc, au avut influenţă mai mult prin natura lor particulară şi prin originalitatea lor. Primul a dresat o listă de 900 de teze — 55 din Proclus*** — şi a provocat pe toţi filozofii să participe la o dispută solemnă asupra lor, angajîndu-se chiar, ca principe ce era, să le plătească participanţilor cheltuielile de călătorie****.

3. GASSENDI, LIPSIUS, REUCHLIN

Mai tîrziu a fost retrezită la viaţă filozofia epicuriană (atomistica), îndeosebi de către Gassendi, împotriva lui Descartes; din filozofia aceasta s-a păstrat încă în fizică doctrina despre *molécules*. — Mai slabă a fost reapariţia filozo-
217 fiei stoice, promovată de Lipsius. — În Reuchlin (Kapnio) îşi găsi un prieten filozofia cabalistică. Reuchlin s-a născut în 1455, în Pforzheim (Suabia)*****. A tradus chiar

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea 1, pp. 44—45.

** Ficinus, *Prooemium in Plotinum*, p. 1; Brucker, *op. cit.*, pp. 49, 55, 58.

*** Proclus, *Theol. Plat.*, appendix, pp. 503—505.

**** Tennemann, vol. IX, p. 149.

***** *Ibidem*, pp. 164—165; Tiedemann, *op. cit.*, vol. V, p. 483; Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea 1, p. 358.

cîteva comedii ale lui Aristofan. El a voit să reconstituie şi să dezvolte adevărata, autentica filozofie pitagoriciană (totul este amestecat cu multe lucruri confuze). Pe atunci era în pregătire un decret imperial prin care se hotăra distrugerea tuturor cărţilor evreieşti din Germania, ca şi în Spania; Reuchlin şi-a cîştigat meritul de a fi împiedicat acest lucru *. Din cauza lipsei totale de lexice greceşti, studiul limbii elene era atît de îngreunat, încît Reuchlin se duse la Viena pentru a învăţa limba elenă de la un grec. — Mai tîrziu găsim numeroase gînduri profunde la H e l m o n t, în Anglia (1618—1699) **. — Toate aceste filozofii au fost profesate alături de credinţa bisericească şi fără a o prejudicia, şi nu în spiritul anticilor: ele constituie o abundentă literatură, care cuprinde în ea o mulţime de nume de filozofi, dar o literatură ce aparţine trecutului şi nu are în ea prospeţimea particularităţii unor principii mai înalte; — propriu-zis, ea nici nu este adevărată filozofie. Iată de ce nu insist mai de aproape asupra ei.

4. FILOZOFIA POPULARĂ CICERONIANĂ

A fost reînoită îndeosebi şi maniera ciceroniană de a filozofa, manieră foarte generală; — filozofare care nu posedă nici o valoare speculativă, dar care, sub raportul culturii generale, are un element important, în sensul că în ea omul vorbeşte mai mult din sine, ca dintr-un întreg, din experienţa 218
sa şi, în general, din prezentul său. Avem aici o filozofare populară, scoasă din experienţa interioară şi exterioară. Un om rezonabil spune:

Ceea ce l-a învăţat viaţa, ceea ce i-a ajutat în cursul vieţii.

Sentimentele omului etc. au fost găsite demne de a fi observate, împotriva principiului lepădării de sine (*Selbstlosigkeit*). Scrieri de felul acesta au apărut foarte multe, parte lipsite de orice prevenire, pentru ele înseşi, parte în opoziţie cu scolastica. Oricît ar fi fost dată uitării mulţimea scrierilor filozofice de genul acesta, de exemplu scrierile lui Petrarca şi multe de-ale lui E r a s m u s de acelaşi fel, şi oricît de mică ar fi valoarea lor intrinsecă, totuşi ele sînt bine-

---

* Rixner, *op. cit.*, vol. II, p. 206; Brucker, *op. cit.*, pp. 365—366.
** Tennemann, *op. cit.*, pp. 228—230; Brucker, *op. cit.*, p. 721.

venite după ariditatea scolastică şi agitaţia ei lipsită de fundament în lumea abstracţiilor: lipsită de fundament pentru că ea nu-şi avea temeiul în conştiinţa de sine. Petrarca a scris scoţînd din sine însuşi, din sufletul său, ca un bărbat care gîndeşte.

Această manieră ciceroniană aparţine sub acest raport şi reformei religioase, datorită protestantismului. Principiul acestuia este tocmai acela de a fi readus pe om în sine însuşi, de a fi suprimat pentru el ceea ce este străin, — ceea ce e străin în limbă. Faptul de a fi tradus pentru creştinii germani, în limba lor maternă, cartea credinţei lor constituie una dintre cele mai mari revoluţii care putea avea loc; după cum Italia a dobîndit mari opere poetice, prin faptul că erau concepute în limba ţării; astfel Dante, Boccacio, Petrarca, — în timp ce operele politice ale acestuia au fost scrise în limba latină. Numai atunci cînd ceva este exprimat în limba mea maternă e acest ceva proprietatea mea. Luther, Melanchton au repudiat total scolastica şi au luat ca bază a deciziilor lor *Biblia*, credinţa, sufletul omenesc. Melanchton are o filozofie rece, populară. Omul vrea să fie el însuşi prezent în ea, ceea ce produce cel mai mare contrast cu uscata scolastică lipsită de viaţă. Maniera scolastică a fost atacată în cele mai diferite
219 direcţii şi forme. Şi unele, şi altele aparţin mai mult domeniului literaturii, al istoriei culturii, religiei, decît al filozofiei. O mulţime de lucrări aveau ca obiect prelucrarea unor filozofii antice. Acestea sînt mai curînd numai reconstituiri a ceva ce fusese dat uitării; prin ele nu s-a realizat pentru sine nici un progres. — Tot astfel, scrierile populare ale lui Montaigne, ale lui Charron conţin lucruri graţioase, pline de spirit, bogate în învăţături, dar ele nu pot fi socotite ca filozofie propriu-zisă; ele aparţin simţului comun. Omul a privit iarăşi în inima sa şi a valorificat-o: ca urmare, el a readus esenţa raportului individului, cu esenţa absolută, în propria sa inimă şi în propriul său intelect, în credinţa sa. Cu toate că este încă vorba de o inimă sfîşiată în două, această sfîşiere, această sete de «dincolo» a devenit scindare de sine însuşi; omul simte această diviziune în el însuşi şi liniştea sa în sine. — Învăţătura cu adevărat filozofică trebuie căutată chiar în izvoare, adică la antici.

B. STRĂDUINȚE PROPRII FILOZOFIEI

Însă o a doua serie de fenomene se referă mai mult la străduințe ce țin propriu-zis de filozofie, dar care au rămas numai străduințe și aparțin doar epocii prodigioase a acestei fermentări. Numeroși indivizi prinși în fermentarea imensă a acelei epoci s-au văzut părăsiți de conținutul de pînă aici, de obiectul care constituise pînă acum sprijinul și suportul conștiinței lor, adică părăsiți de credință. Alături de această apariție senină a filozofiei antice, atrag asupra lor, pe de altă parte, atenția o mulțime de figuri clocotitoare, în spiritul cărora impulsul spre cunoaștere, spre știință și-a făcut apariția într-un chip violent, clocotitor. Ei au avut sentimentul persoanei proprii și au fost conduși de impulsul de a-și plăsmui din ei înșiși esența, de a scoate din ei înșiși adevărul : naturi fierbinți, clocotitoare, firi nestatornice și sălbatice, ființe entuziaste, pe care nu le-a putut cuceri calmul științei. Găsim 220
astfel, în scrierile lor originalitate mare, însă conținutul lor este foarte amestecat și neegal. În această epocă apar o mulțime de indivizi, mari datorită energiei spiritului lor, a caracterului lor, dar la care întîlnim în același timp o mare confuzie a spiritului și a caracterului. Destinele lor arată, asemenea scrierilor lor, acea nesiguranță a ființei lor și revolta interiorului lor împotriva realității date, ca și a inteligenței existente, precum și năzuința de a smulge și a-și produce opera pe pămînt ferm ; la ei, impulsul fierbinte spre tot ce este mai profund și spre concret, pe calea gîndirii, era infectat de infinite elemente fantastice, de o imaginație sălbatică, de mania unor cunoștințe secrete, astrologice, geomantice și de alt soi. Aceste apariții remarcabile se aseamănă în chip esențial cu exploziile, cutremurele și erupțiile produse de un vulcan care s-a frămîntat în interior și a dat naștere unei lumi noi. Creațiile sînt încă sălbatice, dezordonate, dar constituie formații în cuprinsul cărora trebuie prețuită energia subiectivă a spiritului și nu poate fi trecută cu vederea o minunată pătrundere în ceea ce este autentic și mare. Epoca a fost bogată în indivizi care s-au frămîntat în chipul cel mai violent și mai dureros, s-au frămîntat cu gîndul, cu sufletul, precum și în împrejurările vieții lor exterioare. Cele mai remarcabile naturi de felul acesta sînt Cardanus, Bruno, Vanini și Campanella, apoi Ramus. Ei au fost reprezentanți ai caracterului epocii în această stare intermediară, în această perioadă de trecere.

1. CARDANUS

Cardanus este unul dintre aceştia. El era cunoscut ca un individ celebru în toată lumea, în care disoluţia şi fermentarea proprie epocii sale se înfăţişa în forma cea mai violentă a lor. Scrierile lui cuprind zece volume in folio. Cardanus s-a născut în 1501, în Pavia şi a murit la Roma, în 1575 *.
221 Prenumele lui este Hieronymus. Cardanus şi-a scris el însuşi biografia şi şi-a descris caracterul în *De vita propria*, notînd aici, în mod demn de reţinut, cele mai tari mărturisiri pe care le poate face un om despre sine, în legătură cu greşelile pe care le-a comis. Pentru a ne face o imagine a contradicţiilor în care s-a zbătut Cardanus, să relatăm ceea ce urmează: Viaţa lui este o alternanţă de cele mai variate nenorociri exterioare şi familiale. El vorbeşte mai întîi despre destinul său de dinainte de naştere, povestind că mama sa, gravidă cu el, ar fi luat diverse băuturi pentru a scăpa de sarcină. În timpul cît era alăptat de doică, izbucni ciuma; doica muri de ciumă, iar el rămase. Tatăl său era foarte dur cu el **. A trăit cînd în cea mai apăsătoare sărăcie, îndurînd cele mai mari lipsuri, cînd în bogăţie, solicitat şi cinstit fiind de principi, mai cu seamă pentru ştiinţa sa astrologică. Se apucă apoi să studieze ştiinţele, deveni doctor în medicină şi călători mult; s-a bucurat de celebritate universală, era chemat pretutindeni, între altele de mai multe ori în Scoţia. Susţine că nici nu poate spune cîţi bani i s-au oferit. A fost profesor de matematici la Milano şi apoi profesor de medicină. A stat apoi doi ani în cea mai dură închisoare, la Pologna, fiind supus la cele mai înfiorătoare torturi***. Cardanus a fost un astrolog profund şi a prezis viitorul multor principi. Este cunoscut în matematici. Avem de la el regula rezolvării ecuaţiilor de gradul al treilea, singura pînă azi; ea se numeşte *regula Cardani*; (după el) regula ar fi de la un al treilea.

Cardanus a trăit în genere în mijlocul unor permanente
222 furtuni interioare şi exterioare. Spune că ar fi suferit cele mai mari chinuri sufleteşti. În cursul acestor dureri interioare, Cardanus găsea cea mai mare plăcere să se chinuiască atît pe

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 63—64, 68; Buhle, *op. cit.*, partea a VI-a, secţiunea 1, pp. 360, 362.

** Cardanus, *De vita propria*, c. 4, pp. 9—11; Buhle, *op. cit.*, p. 360; Tiedemann, *op. cit.*, vol. V, pp. 563—564.

*** Brucker, *op. cit.*, pp. 66—68.

sine, cît şi pe alții. Se biciuia pe sine însuşi, îşi muşca buzele, se pişca cu putere, îşi răsucea degetele, pentru a se libera de neliniştea sufletească ce-l frămînta şi pentru a ajunge să-l năpădească plînsul care să-i uşureze sufletul. — Tot atît de plină de contradicții era şi purtarea sa exterioară, cînd liniştită şi normală, cînd asemenea purtării unui nebun în cele mai indiferente lucruri şi fără să fie provocat din afară. Cînd se îmbrăca cuviincios şi se împodobea, cînd umbla în zdrențe. Era rezervat, sîrguincios, stăruitor, muncitor, ca apoi să devină desfrînat, să joace şi să piardă tot ce avea, pînă şi lucrurile casnice şi bijuteriile nevestei sale. Cînd mergea încet, ca alți oameni, cînd alerga ca un nebun *. — Creşterea pe care a dat-o copiilor săi a fost în astfel de condiții, se înțelege, rea. A avut nefericirea să-şi vadă fiii rău crescuți; unul dintre aceştia şi-a otrăvit soția, motiv pentru care a fost executat, tăindu-i-se capul cu sabia; celui de-al doilea fiu, Cardanus a pus să-i fie tăiate urechile, drept pedeapsă pentru desfrînarea în care trăia **.

El însuşi a avut o fire foarte sălbatică, care pe cît se închidea de adînc în sine însuşi, pe atît de vehement izbucnea în afară, în modul cel mai contradictoriu; tot astfel interiorul lui era în perpetuă şi colosală dezordine. Relatez aici descrierea c a r a c t e r u l u i său, făcută de el însuşi (dau un extras): „Eu am o natură filozofică şi un spirit format pentru ştiințe, sînt spiritual, elegant, cuviincios, senzual, vesel, pios, fidel, prieten al înțelepciunii, meditativ, întreprinzător, dornic de 223
învățătură, serviabil, ambițios, inventiv, a u t o d i d a c t, căutînd minuni, viclean, şiret, caustic, experimentat în mistere, sobru, muncitor, nepăsător, guraliv, dispreţuitor al religiei, răzbunător, invidios, trist, răutăcios, trădător, vrăjitor, mag, nefericit, posac cu ai mei ca un pustnic, țîfnos, sever, prezicător, gelos, desfrînat, calomniator, complezant, schimbăcios; o astfel de contradicție există în natura şi moravurile mele"***. — Toate acestea le spune el însuşi, în cartea sa *De vita propria.*

Tot atît de total inegale cum era caracterul lui sînt în parte şi s c r i e r i l e lui, în care Cardanus şi-a exteriorizat

---

* Buhle, *op. cit.*, partea a VI-a, secțiunea 1, pp. 364—365; Tiedemann, *op. cit.*, vol. V, p. 565; Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 71—74.

** Cardanus, *op. cit.*, c. 26, p. 70; Buhle, *op. cit.*, pp. 362—363.

*** Cardanus, *De genitur.*, *XII*, p. 84; Buhle, *op. cit.*, vol. VI, partea 1, pp. 363—364; Tiedemann, *op. cit.*, vol. V, pp. 564—565.

furtunos sufletul. Găsim în ele amestec confuz de tot felul de superstiţii astrologice şi chiromantice, cu priviri adînci şi luminoase ale spiritului; amestec de confuzii alexandrine şi cabalistice, cu autoobservaţii psihologice cu totul limpezi şi generale. Scrierile lui sînt sălbatice, fără legătură, contradictorii. Cardanus a scris adesea în zile de cea mai cruntă sărăcie. Viaţa şi faptele lui Hristos el le-a tratat din punct de vedere astrologic. Dar meritul său pozitiv constă mai mult în îndemnul pe care-l transmitea, îndemn de a scoate din noi înşine; el a acţionat ca un excitant puternic asupra epocii sale. Se mîndrea cu originalitatea şi noutatea gîndurilor sale. Căutarea de a fi original a fost primul mod în care se sesiza pe sine raţiunea ce se retrezea în desfăşurarea acţiunii ei autonome; ea înţelegea prin originalitate: a fi nou şi a fi altfel decît ceilalţi; a avea proprietate privată în cîmpul ştiinţei. Mania de a fi original l-a mînat pe Cardanus spre cele mai curioase lucruri.

2. CAMPANELLA

224 Toma Campanella apoi este şi el un amestec al tuturor caracterelor posibile. Tot atît de sfîşiată şi de fantastică a fost şi viaţa lui, soarta lui. S-a născut la Stilo, în Calabria, în 1568, şi a murit la Paris în 1639. Mai avem multe scrieri de la el; a trăit timp de 27 de ani în dură închisoare la Napoli *. Lucrările lui formează numeroase in folio. Elaborări ca acelea ale lui Campanella au exercitat o influenţă infinită şi au dat impulsuri, dar pentru sine ele n-au produs roade proprii. Printre cei ce aparţin aici trebuie să-i menţionăm în mod deosebit pe Giordano Bruno şi pe Vanini.

3. BRUNO

Giordano Bruno este un suflet neliniştit şi clocotitor, asemănător cu acela al lui Cardanus şi Campanella. Noi vedem în el un repudiator îndrăzneţ al întregii credinţe catolice sprijinite pe autoritate. În epoca modernă amintirea

---

* Brucker, *op. cit.*, t. IV, partea a 2-a, pp. 108, 114—120; Tennemann, vol. IX, pp. 290—295.

lui a fost reînnoită de Jacobi. La scrisorile sale despre Spinoza, Jacobi a adăugat un extras * dintr-o scriere a lui Bruno **, făcînd o paralelă între el şi Spinoza. Datorită acestui fapt, Bruno a ajuns la o celebritate care-i depăşeşte meritele. El a fost un spirit mai liniştit decît Cardanus, dar pe pămînt el n-a avut loc statornic de şedere. Bruno s-a născut în Nola, lîngă Napoli, a trăit în secolul al XVI-lea; nu se ştie exact în ce an s-a născut. El a cutreierat, ca profesor de filozofie, cele mai multe ţării europene: Italia, Franţa, Anglia, Germania. El a părăsit Italia, unde, fiind mai întîi călugăr dominican, făcuse observaţii caustice asupra cîtorva dogme catolice — transsubstanţiaţia, conceperea imaculată a Ma- 225
riei —, iar pe de altă parte asupra crasei ignoranţe a călugărilor şi asupra vieţii lor depravate. A trăit apoi în Geneva, în 1582; aici el se certă însă şi cu Calvin şi Beza (era cu neputinţă pentru Bruno să conviețuiască cu ei); se duse apoi în alte oraşe franceze (Lyon), după aceea la Paris, unde în 1585 el luă solemn poziţie împotriva aristotelicienilor, propunînd, conform unui obicei agreat în acea epocă, teze filozofice în cadrul unei dispute publice ***. Tezele lui Bruno erau îndreptate cu deosebire împotriva lui Aristotel; n-a avut însă noroc, deoarece adepţii lui Aristotel aveau încă o poziţie prea tare. Bruno a fost şi în Anglia (Londra); şi în Germania (Wittenberg, 1586), în Praga, şi în alte oraşe şi universităţi. În Helmstädt (1589) el a fost foarte bine primit de principii de Braunschweig-Lüneburg; după aceasta Bruno s-a dus la Frankfurt am Main, unde îşi tipări mai multe lucrări. El ţinea pretutindeni prelegeri publice, scria; iată de ce este atît de greu să-i cunoşti complet cărţile. În cele din urmă, Bruno s-a reîntors în Italia (1592) şi a trăit un timp oarecare netulburat în Padua; fu însă prins în sfîrşit de inchiziţie la Veneţia, aruncat în închisoare şi predat tribunalului din Roma; aici, fiindcă n-a voit să retracteze ceea ce susţinea, el a fost ars pe rug în 1600, acuzat fiind de erezie. Martori oculari (Scioppius) relatează că Bruno a înfruntat moartea cu spiritul foarte ferm. El se

---

* Jacobi, *Werke* (Opere), vol. IV, secţiunea a 2-a, pp. 5—46.

** Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Veneţia, 1584, in 8, evident loc de tipărire imaginar; scrierea a apărut la Paris, ca şi următoarea: *De l'infinito, Universo e Mondi*, Veneţia, 1584, in 8; ambele scrieri sînt dialoguri.

*** Vezi mai sus, p. 216; Jord. Bruno Nol., *Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Vitebergae apud Zachariam Cratonem, 1588.

făcuse protestant în Germania şi rupsese legămîntul faţă de ordinul călugăresc din care făcuse parte *.

Catolicii, ca şi protestanţii, i-au considerat scrierile ca eretice şi ateiste, motiv pentru care le-au ars, le-au nimicit ori le-au păstrat secrete. Scrierile lui Bruno se găsesc foarte
226 rar toate împreună; cel mai mare număr dintre ele se află în biblioteca Universităţii din Göttingen; cele mai amănunţite informaţii despre ele se găsesc în *Istoria filozofiei* a lui Buhle. Scrierile lui Bruno sînt rare; adesea ele sînt interzise; în Dresda ele aparţin încă scrierilor oprite, astfel încît aici nu pot fi văzute. Nu de mult ** a fost plănuită o ediţie a lor în limba italiană***, care poate încă nici n-a apărut. Dar Bruno a scris mult şi în limba latină. — El a elaborat şi a editat scrieri pretutindeni unde mergea şi rămînea mai mult timp; Bruno a fost un profesor şi un autor ambulant. Din această cauză, scrierile lui au (multe din ele) acelaşi conţinut, prezentat doar în formă diferită; şi în evoluţia gîndurilor lui nu se vede, propriu-zis, nici un progres şi depăşire.

Dar principala trăsătură a scrierilor lui Bruno este, propriu-zis, marea însufleţire a unei conştiinţe de sine care simte că în ea locuieşte spiritul şi recunoaşte unitatea esenţei sale cu esenţa universală. Este ceva bacantic în entuziasmul acestei conştiinţe care debordează, cerînd ca această bogăţie să fie exprimată şi astfel conştiinţa să-şi devie sieşi obiect. Însă ştiinţa singură este aceea în care spiritul se poate naşte pe sine ca întreg. Cum Bruno încă n-a atins nivelul acestei formaţii ştiinţifice, el recurge la toate formele pe care le are la îndemînă fără să le ordoneze în mod adecvat. Astfel de bogăţie neordonată, diversă găsim la Bruno şi, din cauza aceasta, expunerile lui iau adesea o înfăţişare tulbure, confuză, alegorică: pură exaltare mistică. El sacrifică relaţiile sale personale marii sale însufleţiri interioare; aceasta deci nu l-a lăsat liniştit. S-a spus despre el: „un cap neliniştit care nu s-a putut împăca
227 cu sine". De unde provenea această nelinişte? Bruno nu se putea împăca cu ceea ce e finit, rău, ordinar — iată izvorul neliniştii lui! El s-a ridicat pînă la unica şi universala substanţialitate, — înlăturînd separaţia, degradarea conştiinţei de

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 15—29.

** Prelegerile din 1829—1830.

*** *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume*, Lipsia, Weidmann, 1830.

sine, precum şi pe aceea a naturii. Fără îndoială, Dumnezeu era în conştiința de sine, dar [pătruns] din exterior şi, în acelaşi timp, pentru conştiința de sine un altceva, o altă realitate : natura era creată de Dumnezeu, creatură şi nu imagine a lui. Bunătatea lui Dumnezeu se manifestă numai în mod exterior, în cauze finale, în scopuri mărginite : albinele fac miere pentru hrana omului, pluta creşte ca să se facă din ea dopuri la sticle.

Cît priveşte ideile lui Bruno, de curînd * Jacobi ne-a atras cu putere atenția asupra lor, înfățişînd «summa» învățăturii lui, ca fiind «unul» şi «totul» spinozist, sau în linie generală, panteismul ; şi exprimînd aceasta sub formă că ar fi cu deosebire specific lui Bruno faptul de a susține că totul este pătruns de o singură esență vie, de un suflet al lumii, acesta fiind viața universului. Bruno a afirmat : α) unitatea, universalitatea sufletului lumii, a vieții ; β) rațiunea atotprezentă, imanentă lumii. Dar, în fapt, această învățătură nu este altceva decît un ecou al doctrinei alexandrine, şi în această privință Bruno numai original nu este. În conținutul scrierilor lui ies însă în evidență două laturi : 1) una din laturi este aceea a sistemului său, în ce priveşte gîndurile lui principale, principiile lui filozofice în genere, ideea ca unitate substanțială ; 2) ceea ce Bruno voia să pună în mod deosebit în valoare constituie cealaltă latură, avînd totuşi legătură cu prima ; e vorba de arta lulliană a lui, pentru care, în fond, a călătorit Bruno şi la care a ținut totdeauna cel mai mult.

1. Gînduri filozofice. Conceptele de care face uz Bruno sînt în parte concepte aristotelice. În variatele scrieri ale lui Bruno se manifestă în mod deosebit însuflețirea gîndului şi aceea a întregii sale vieți. Filozofia lui este mărturie a unui 228
spirit particular, extrem de viu şi foarte original. Conținutul gîndurilor lui generale este însuflețirea sa pentru amintita viață a naturii, pentru caracterul divin al acesteia, pentru prezența rațiunii în natură. Astfel filozofia lui este în general spinozism, panteism. Acea separare a oamenilor de Dumnezeu sau de lume, toate aceste raporturi ale exteriorității sînt aruncate în ideea vie a unității tuturor lucrurilor. Unitatea vieții, pentru a cărei exprimare Bruno a fost atît de admirat, este unitatea absolut universală. Principalele forme ale felului cum

* Prelegerile din 1805—1806.

şi-o reprezintă sînt, pe de o parte, determinaţia universală a materiei, iar pe de altă parte aceea a formei.

a. Această unitate universală Bruno o determină deci ca fiind „intelectul universal, activ (νοῦς), care se revelează ca formă generală a universului, cuprinde toate formele în sine şi, asemenea intelectului uman care formează o mulţime de concepte, tot astfel şi el formează şi sistematizează. Intelectul universal se comportă faţă de producerea lucrurilor naturii întocmai ca intelectul omului: el este artistul lăuntric care modelează din interior materia şi-i dă formă. Din interiorul rădăcinii sau al seminţei el face să ţîşnească tulpina, din aceasta apoi crengile, din acestea ramurile, din interiorul ramurilor mugurii, frunzele, florile etc. Totul este fundamentat lăuntric, pregătit şi desăvîrşit" *. Acesta este intelectul formal, care e cauză finală, determinaţie de scop; dar el este totodată şi intelect eficient (*causa efficiens*), este tocmai acest ceva care produce **. Deosebirea dintre cauză finală şi cauză mijlocitoare este foarte importantă. Forma interioară este, ca formă, după Bruno, concept, cauză finală, scop aristotelic, dar e şi cauză mijlocitoare sau eficientă. Natura şi spiritul nu sînt despărţite: intelect formal, în care conceptul nu este conţinut ca concept ştiut, ci ca concept pentru sine liber: ca unitate el rămîne în sine, ca eficient ieşind afară din sine.

229

„Tot astfel, intelectul universal îşi şi cheamă din interior sucurile sale din fructe şi flori înapoi în ramuri" etc***. — Astfel, la Proclus, intelectul este, ca substanţial, ceea ce menţine în unitatea sa, în sine, totul: viaţa care iese din sine produce; intelectul ca atare, care este tocmai acest ceva ce se reîntoarce, reluînd totul înapoi în unitate. — Forma amintită a lucrului este principiul intelectului, interior lucrului, ceea ce-l produce, cauza. Însă acestea două nu sînt diferite, ci forma însăşi este cauză şi tocmai prin aceasta cauză finală, — la Aristotel: nemişcatul, principiul, conceptul pur, entelechia. Universul este un animal infinit, în care totul trăieşte şi se mişcă în chipul

---

* Jacobi, *Werke*, vol. IV, secţiunea 2-a, pp. 7—9; Tennemann, vol. IX, pp. 391—392; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, dialog. II (opere publ. da Ad. Wagner, vol. I), pp. 235—236.

** Jacobi, *op. cit.*, p. 7; Tennemann, *op. cit.*, p. 391; Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 235.

*** Jacobi, *op. cit.*, p. 9; Tennemann, vol. IX, p. 392; Giordano Bruno, *op. cit.*, dial. II, p. 236.

cel mai divers *. Intelectul care acționează în vederea unui scop este acela care este o formă : orice se produce este pe măsura acestei forme și este conținut sub ea ; ceea ce se produce este așa cum este determinată în sine forma. Cînd va fi vorba de filozofia kantiană va trebui să amintim și de această determinare teleologică. Ceea ce este organic-viu, aceea al cărei principiu este viața, ceea ce dă formă, ceea ce își are în sine eficiența sa și rămîne în desfășurarea acesteia numai la sine, păstrîndu-se pe sine, aceasta înseamnă scop. Scopul este activitate, dar e activitate determinată în sine, activitate care în raportarea ei la altceva nu se comportă ca simplă cauză, ci se întoarce înapoi în sine, se păstrează. Iată ce este această 230
formă.

b. Bruno, după care cauza finală acționează nemijlocit și este viața imanentă a universului, consideră, mai departe, această cauză și ca ființînd, ca substanță. (Prin urmare, el se îndreaptă împotriva reprezentării unui intelect numai extralumesc.) Bruno deosebește așadar formă și materie în cuprinsul substanței ; aceasta este unitatea activității cu intelectul (cu ideea), — este formă și materie împreună. La el lucrul principal este faptul că păstrează ferm unitatea formei (a elementului activ) cu materia, faptul că pentru el materia este vie în ea însăși. În acest ce-care-este constatăm transformări infinite. Ceea ce e permanent în aceste transformări, în aceste diferențe ale formării, este materia ; ea este materia primordială, absolută. Vorbind în termeni abstracți, materia este doar ceea ce e lipsit de formă, amorful, dar ea este mama tuturor formelor și ceea ce e susceptibil de toate formele. Forma este imanentă materiei, este identică cu ea : încît ea însăși instituie aceste schimbări, aceste transformări ea însăși le produce ; ea trece prin toate. Însă, pur și simplu una nu există fără cealaltă. Materia neexistînd fără forma primă, universală, ea însăși este principiu sau cauză finală în ea însăși. Această deosebire între formă și ființă (materie) există numai în lucrurile finite și în determinațiile finite ale intelectului. Aceeași materie trece prin toate transformările : „Ceea ce a fost mai întîi sîmbure devine iarbă, apoi spic, apoi pîine, suc nutritor, sînge, sămînță animală, embrion, om, cadavru, apoi iarăși pămînt, piatră sau altă masă" etc. ; din nisip și apă se nasc broaște. „Recunoaștem

---

* Jacobi, *op. cit.*, pp. 10—18 ; Tennemann, *op. cit.*, pp. 392—394 ; Giordano Bruno, *op. cit.*, pp. 237—243.

prin urmare aici [existenţa a] ceva ce, deşi se transformă în toate aceste lucruri, rămîne în sine totuşi unul şi acelaşi lucru"*.
231 — „Deoarece ea este totul, ea nu este nimic în mod particular": nu este aer, apă — e tocmai ceea ce este abstract. „*Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat*" **. — „Această materie nu poate fi nici corp, deoarece corpurile au fost formate, şi nici nu poate aparţine celor numite de noi însuşiri, proprietăţi, calităţi; fiindcă acestea sînt schimbătoare. — În consecinţă, nimic nu pare etern şi demn de numele de principiu decît materia. — De aceea mulţi au şi considerat materia ca fiind unicul real, şi toate formele ca accidentale" ***. Însă acea formă absolută unică este identică cu materia unică universală, care de aceea posedă în ea însăşi principiul acţiunii şi al cauzei finale. Prin urmare ea este tocmai presupoziţia oricărei corporalităţi, şi de aceea e ea însăşi inteligibilă, e ceva universal sau, iarăşi, însuşi intelectul, cauza finală în ea însăşi; ea este cauza şi cauza finală a toate. Intelectul preformator este identic cu materia, un ce inteligibil ale cărui modificări sînt lucrurile ce se înfăţişează ca deosebite; ambele sînt inteligibile. Formele materiei sînt puterea interioară a materiei înşăşi; ca ce inteligibil, materia este ea însăşi totalitatea formei****. — Acest sistem al lui Bruno este deci spinozism absolut obiectiv; se vede cît de adînc a pătruns Bruno.

El ridică întrebarea: „Dar forma primă universală şi materia primă universală, cum sînt ele unite, inseparabile, diferite şi totuşi o unică esenţă?" El spune: „Materia trebuie să fie considerată ca potenţă; astfel toate fiinţele posibile sînt cuprinse într-un fel oarecare în conceptul ei". Aici Bruno foloseşte formele aristotelice δύναμις, *potentia*, posibilitate şi rea-
232 litate. El spune: „Pasivitatea materiei trebuie să fie considerată în mod pur şi absolut. Or, este imposibil să i se atribuie existenţă unui lucru căruia îi lipseşte facultatea (forţa) de a exista. Aceasta din urmă se referă însă aşa de explicit la modul activ, încît reiese îndată de aici că unul din moduri nu poate

---

* Jacobi, *op. cit.*, pp. 19—22; Tennemann, *op. cit.*, pp. 394—395; Giordano Bruno, *op. cit.*, dial. III, pp. 251—253.

** Jacobi, *op. cit.*, pp. 30—31; Tennemann, *op. cit.*, pp. 398—399; Giordano Bruno, *op. cit.*, dial. IV, pp. 273—274.

*** Jacobi, *op. cit.*, pp. 22—23; Tennemann, *op. cit.*, pp. 395—396; Giordano Bruno, *op. cit.*, dial. III, pp. 254—257.

**** Jacobi, *op. cit.*, pp. 28—30; Tennemann *op. cit.*, p. 398; Bruno, *op. cit.*, dial. IV, pp. 269—272.

fi fără celălalt, ci ambele se presupun unul pe altul reciproc. Prin urmare, dacă a existat de totdeauna o facultate de a acționa, de a produce, de a crea, a trebuit să existe de totdeauna și o facultate de a suferi acțiune, de a fi produs, de a fi creat". Materia, ca opusă formei, este numai *potentia*, δύναμις, posibilitate. Dacă materia este nedeterminatul, cum ajungem la determinat? Această identitate, simplitate a materiei, este ea însăși numai una din determinațiile, unul din momentele formei. În consecință, în timp ce am dorit să smulgem din formă materia, am așezat-o totodată în una din determinațiile formei; cu aceasta însă am afirmat în același timp și pe cealaltă. — „Posibilitatea integrală a existenței lucrurilor" (materia) „nu poate premerge existenței lor reale, și tot așa de puțin poate să mai rămînă după aceasta. — Principiul prim și cel mai desăvîrșit cuprinde în sine toată existența, poate fi totul și e s t e totul. Forța activă și potentă, posibilitate și realitate sînt în el așadar un unic principiu, nedespărțit și inseparabil" *. Se află aici o determinație foarte importantă: afirmarea unei forțe producătoare de efect implică în ea determinația a ceva ce este efectuat, a creării materiei. Această materie nu este însă nimic fără forța eficientă; forma este facultatea și viața internă a materiei.

În felul acesta este determinat pentru el absolutul, dar „nu așa sînt celelalte lucruri" — finite — „care pot fi și pot 233
să nu fie, pot fi determinate într-un fel sau altul. Individul uman este în fiecare clipă ceea ce poate fi el în acea clipă, nu este însă tot ce poate fi el în general și potrivit substanței. — Universul, natura necreată, este însă de fapt (efectiv) și este deodată tot ce poate fi ea, deoarece ea cuprinde în sine toată materia, împreună cu forma eternă, neschimbătoare, a formelor ei schimbătoare. Dar în dezvoltările ei de la moment la moment, în părțile ei particulare, în modurile ei de a fi, în esențele particulare, în genere în exterioritatea ei, natura nu mai este ceea ce este ea și ceea ce ea poate fi; ci o astfel de parte este numai o umbră a icoanei primului principiu" **. Astfel, Bruno a și scris o carte intitulată: *De umbris idearum*.

---

* Jacobi, *op. cit.*, pp. 23—25; Tennemann, vol. IX, p. 396; Giordano Bruno, *op. cit.*, dial. III, pp. 260—261.

** Jacobi, *op. cit.*, pp. 25—26; Tennemann, vol. IX, p. 397; Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 261.

c. Aceasta este ideea principală a lui Bruno. Cunoaşterea unităţii formei cu materia în toate lucrurile, iată străduinţa raţiunii *. Dar pentru a putea pătrunde la această unitate, „pentru a scruta toate secretele naturii, trebuie să cercetăm limitele extreme, opuse şi contradictorii ale lucrurilor, să căutăm maximul şi minimul lor". Tocmai în aceste extreme ele sînt inteligibile şi se unesc în concept; iar această unire este natura infinită. Bruno spune deci: „lucrul cel mai important însă nu este să găseşti punctul îmbinării, ci e să dezvolţi din acesta şi contrariul lui; în aceasta stă secretul propriu-zis şi cel mai profund al artei" **. — Iată un cuvînt mare: să recunoşti dezvoltarea ideii ca o desfăşurare necesară
234 de determinări. Vom vedea mai încolo cum a procedat Bruno pentru a realiza acest lucru.

Asupra acestei opoziţii dintre *minimum* şi *maximum* Bruno a scris mai multe lucrări proprii: *De triplici minimo et mensura*, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer, 1591, in 8°, textul este în hexametri, cu note şi scholii (la Buhle titlul este: *De minimo*, libri V); *De monade, numero et figura liber: item de innumerabilibus, immenso et infigurabili: seu de universo et mundis*, libri VIII, Francof., 1591, in 8°. Bruno înfăţişează principiul originar (sau ceea ce în alte locuri numeşte el formă) recurgînd la conceptul de «minim», care este în acelaşi timp maxim, unul, care este totodată totul ***. Universul este acest unul în toate. „În univers — spune Bruno — corpul nu se deosebeşte de punct, centrul de periferie, finitul de infinit, maximul de minim. Universul este numai centru sau centrul lui e pretutindeni şi în toate. Anticii exprimau acest lucru spunînd despre tatăl zeilor că el îşi are în chip esenţial sediul în fiecare punct al universului". Numai el conferă lucrurilor realitate adevărată, el este substanţa tuturor lucrurilor, monadă, atom, spiritul revărsat pretutindeni, întreaga esenţă etc., formă pură ****. — Aceasta este deci ideea fundamentală a lui Bruno, idee care exprimă entuziasmul unui suflet nobil şi al unei gîndiri profunde. Această

---

* Jacobi, *op. cit.*, pp. 28, 32; Tennemann, *op. cit.*, pp. 398, 399; Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 264; dial. IV, p. 275.

** Jacobi, *op. cit.*, p. 45: Tennemann, *op. cit.*, pp. 403—404; Giordano Bruno, *op. cit.*, dial. V, p. 291.

*** Jordanus Brunus, *De minimo*, pp. 10, 16—18.

**** Jacobi, *op. cit.*, pp. 37—39; Tennemann, vol. IX, pp. 401—402; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, dial. V, pp. 281—284.

viață a naturii este expusă cu cea mai mare însuflețire. Numeroase scrieri ale lui Bruno sînt în versuri; aici avem elemente fantastice, alegorice. O carte a lui se numește: *Despre animalul triumfător*. El spune că în locul stelelor ar trebui să fie pus altceva *.

2. A doua latură a concepției sale, care are legătură cu 235
prima și pentru care a călătorit atîta, a fost așa-numita artă lullică **, numită astfel după numele primului ei inventator, scolasticul Raimund Lullus. Bruno a acceptat această artă, a alcătuit ceva asemănător și a perfecționat-o. Această artă se aseamănă într-o privință cu ceea ce am văzut la Aristotel sub numele de „topică" ***; un număr de locuri comune, de determinații care se fixau în memorie ca o tabelă cu diviziunile ei, spre a fi aplicate la tot ce se ivește. Anticii foloseau o astfel de artă ca mnemotehnică, cu care ea este înrudită, mnemotehnică despre care a fost vorba din nou în epoca modernă. Bruno a recurs și el la această artă, care este o artă a memoriei. În *Auctor ad Herennium***** găsim o expunere mai amănunțită despre această artă. Se fixează în imaginație un număr determinat de rubrici deosebite, alese după bunul plac (de exemplu douăsprezece, rînduite în grupuri de cîte trei), astfel: Aaron, Abimelech, Ahile, munte, arbore, Hercule etc.; se introduce oarecum în aceste compartimente ceea ce trebuie păstrat în memorie transformîndu-se într-o serie de imagini, și astfel cînd se recită nu se recită așa cum sîntem obișnuiți atunci cînd zicem că vorbim din memorie, din cap, lipsindu-ne reprezentările, ci oarecum se citește de pe o tabelă. Cuvintele care trebuie învățate pe din afară trebuie deci aduse în legătură cu această tabelă. Dificultatea constă numai în pericolul de a stabili vreo legătură, vreo asociație poznașă între conținutul pe care-l am și imagine, ceea ce dă cele mai năstrușnice combinații; această artă este un meșteșug prost. — Topica nu a fost, desigur, concepută în acest scop, ci pentru sesizarea și determinarea diferitelor laturi ale lucrurilor.

În chip asemănător lucra și Giordano Bruno, elaborînd 236
și multe lucrări despre această artă; el a numit-o și a sa *ars*

---

* *Opere di Giordano Bruno*, publ. da Wagner, *Introduzione*, pp. XXIV—XXV.

** Vezi mai sus, p. 196—198.

*** *Ibidem*, vol. II, p. 408—409.

**** Libr. III, c. 17 și urm.

combinatoria. Cele mai vechi scrieri topico-mnemotehnice ale lui Bruno sînt: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Paris, ap. Aeg. Gorbinum, 1582, in 12°. — J. Brunus Nol., *De umbris idearum, implicantibus artem quaerendi* etc., Paris, ap. eund., 1582, in 8°. Partea a doua poartă titlul: *Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni explicatio XXX sigillorum* etc. *Quibus adjectus est Sigillus sigillorum* etc. Din dedicaţie reiese că această a doua parte a editat-o Bruno în Anglia, deci între anii 1582 şi 1585. — Jordanus Brunus, *De lampade combinatoria lulliana*, Vitebergae, 1587, in 8°. — Tot acolo a scris Bruno şi *De progressu et lampade venatoria logicorum*, anno 1587, dedicată cancelarului Universităţii din Wittenberg. — Jordanus Brunus, *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii*, Pragae, exc. Georg. Nigrinus, 1588, in 8°; reprodusă şi în *Raymundi Lullii operibus*. — Şi *De imaginum, signorum et idearum compositione*, libri III, Francofurti, ap. Jo. Weckel. et Petr. Fischer, 1591, in 8°. — Bruno a renunţat nu peste mult la aceste îndeletniciri. Problema memoriei a devenit o problemă a imaginaţiei; prima este însă superioară. Cu această mnemonică are legătură arta lullică, însă în felul că la Brunus tabloul nu este numai un tablou de imagini exterioare, ci e un sistem de determinaţii ale gîndirii, de reprezentări generale; Bruno a conferit acestei arte o semnificaţie interioară mai adîncă.

a. Bruno trece la această artă de la ideile generale care au fost date. Anume, dat fiind faptul că totul este o unică viaţă, un intelect unic, Bruno a avut intenţia vagă de a sesiza acest intelect universal în totalitatea determinaţiilor lui şi de a subsuma totul înăuntrul lui; a avut presimţirea că în cadrul lui s-ar putea ridica o filozofie logică care să fie aplicabilă la toate *. — În această filozofie, „obiectul cercetării este uni-
237 versul, întrucît cade sub raportul adevărului, cognoscibilului şi raţionalului". Asemenea lui Spinoza, Bruno deosebeşte lucrul inteligibil al raţiunii şi lucrul real. „Aşa cum metafizica are ca obiect al său lucrul universal, care se împarte în substanţă şi accident, tot astfel faptul principal este că există o artă unică, mai generală, destinată să îmbine şi să cuprindă lucrul raţiunii cu lucrul real" şi să le recunoască drept corespunzătoare unul

* Buhle, *op. cit.*, vol. II, secţiunea a 2-a, p. 715 (717); Jordanus Brunus, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (*Jordani Bruni Nolani Scripta, quae latine confecit, omnia*, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard, 1835, fasc. II), c. 1, p. 238.

altuia, artă „prin care mulțimea, de orice fel ar fi ea, să fie redusă la unitate simplă" *.

b. Principiul este aici pentru Bruno intelectul în general: odată, „intelectul care e activ în afara lui" (desfășurînd sensibilitatea pe planul existenței concrete, el este lumea sensibilă), „el se raportează la luminarea spiritului ca soarele la ochi", — se raportează la o mulțime care lucește, o luminează pe ea, nu se luminează pe el însuși. Cealaltă latură este „intelectul activ în sine însuși, care se raportează la speciile inteligibile, ca ochiul la lucrurile vizibile"**. Forma infinită, intelectul activ este ceea ce e prim, baza; acesta se dezvoltă. El este forma, așa cum o au neoplatonicii. El continuă, în parte, după maniera lui Proclus. Prin urmare, intelectul este imanent materiei. — Acum, pentru Bruno, ceea ce importă este să sesizeze și să arate mai de aproape organizările acestui intelect activ.

c. Mai de aproape acest lucru este înfățișat în chipul 238
următor: „De adevărul pur însuși, de lumina absolută, omul se apropie numai; ființa lui nu este însăși ființa absolută, care e numai Unul și primul. Omul odihnește numai sub umbra ideii; — o idee a cărei puritate e lumina, dar care participă în același timp la întuneric. Lumina substanței emană din această lumină originară pură; lumina accidentelor emană din lumina substanței". Aceasta era și la Proclus al treilea moment în ceea ce e prim***. — Acest principiu absolut în unitatea sa este *materia prima* pentru Bruno, care numește primul act al acestui principiu lumina originară (*actus primus lucis*). Multele „substanțe și accidente nu pot însă recepta lumina deplină, așadar ele se află numai în umbra luminii; tot astfel ideile lor sînt umbre" ****. Dezvoltarea naturii înaintează de la moment la moment; lucrurile create sînt numai umbra primului principiu, nu mai sînt însuși acest principiu.

d. „De la acest *superessentiale*" (ὑπερουσία, la Proclus) „pornește înaintarea la esențe, de la esențe ea merge la ceea ce este, de la ceea ce este la urmele lor, la imaginile și umbrele

---

* Buhle, *op. cit.*, pp. 717—718 (719 a—718 b); Jord. Brunus, *op. cit.*, c. 5, p. 239.

** Buhle, *op. cit.*, p. 717 (719 a); Jord. Brunus, *op. cit.*, c. 2—3, pp. 238—239.

*** Vezi mai sus, p. 87.

**** Buhle, *op. cit.*, vol. II, secțiunea a 2-a, pp. 723—724; Jordano Bruno, *De umbris idearum* (*Jord. Bruni Nolani, Scripta*, ed. A. Fr. Gfrörer, fasc. II): *Triginta intentiones umbrarum*, intentio I—IV, pp. 300—302.

acestora", şi anume în dublă direcţie: „În parte, spre materie, pentru a fi produse în sînul ei"; — acestea există atunci în mod natural; „în parte, spre simţire şi raţiune, pentru a fi cunoscute prin facultatea acestora". Mai departe: „Lucrurile se îndepărtează de la lumina originară spre întuneric. Dar cum toate lucrurile din univers sînt perfect interdependente — ceea ce e jos cu ceea ce e la mijloc şi acesta cu ceea ce e sus, com-
239 pusul cu simplul, simplul cu ceea ce e mai simplu, ceea ce este material cu ceea ce este spiritual, pentru ca să fie un unic univers, o unică ordine şi cîrmuire a lui, un unic principiu şi scop, un unic ce prim şi ultim —, ceea ce este inferior poate fi redus, potrivit tonurilor lirei universului Apollo" — expresia lui Heraclit * — , „în chip treptat, la ceea ce este superior, întocmai cum focul, condensîndu-se, devine aer, aerul apă, apa devine pămînt, şi invers; încît în toate este o esenţă unică. Acea înaintare în jos este identică cu această mergere înapoi" şi ea este un cerc. „Înăuntrul limitelor ei natura poate produce totul din orice, şi astfel intelectul poate cunoaşte şi el totul din orice"**.

e. Unitatea contrariilor este tratată mai de aproape: „Deosebirea dintre umbre nu este antinomie adevărată. În acelaşi concept sînt cunoscute" contrariile, „frumosul şi urîtul, decentul şi indecentul, desăvîrşitul şi nedesăvîrşitul, binele şi răul. Nedesăvîrşitul, răul, urîtul nu se bazează pe idei specifice proprii; ele sînt cunoscute în alt concept, nu într-un concept propriu, care nu e nimic. Căci ceea ce este specific e un *nonens in ente*, un *defectus in effecto****. — „Primul intelect este lumina originară; el îşi revarsă lumina sa din interiorul cel mai lăuntric spre exteriorul extrem, şi o retrage din exteriorul extrem iarăşi la sine. Fiecare fiinţă poate, potrivit capacităţii sale, prinde ceva din această lumină" *****.

f. „Această lumină pură a lucrurilor este deci cognoscibilitatea lor, care provine de la primul intelect şi este îndreptată
240 spre el şi ceea ce însoţeşte cognoscibilitatea" ******; *nonens*-ul [nefiinţa] nu este cunoscut. „Ceea ce este real în lucruri" e

---

* Vezi vol. I, p. 336.

** Buhle, *op. cit.*, pp. 724—726; Jordanus Brunus, *De umbris idearum*, intentio V—IX, pp. 302—305.

*** Buhle, *op. cit.*, p. 727; Jordanus Brunus, *op. cit.*, intentio XXI, p. 310.

**** Buhle, *op. cit.*, p. 731; Jordanus Brunus, *De triginta idearum conceptibus*; conceptus X, p. 319.

***** Buhle, *op. cit.*, p. 731; Jordanus Brunus, *De umbris idearum*: *De triginta idearum conceptibus*, conceptus X, p. 319.

tocmai acest inteligibil, şi „nu ceea ce e sensibil în ele", simțit „adică individualul"; ceea ce este de obicei numit real, sensibil este neființa. „Ceea ce se întîmplă sub soare, ceea ce locuieşte regiunea materiei ține de conceptul deşertăciunii" (al finitului). „Dacă eşti cu judecată, caută în idei ceea ce constituie fermitatea reprezentărilor" *. — „Ceea ce e aici contrast şi deosebire, în intelectul originar este armonie şi unitate. Încearcă deci (*tenta igitur*) şi vezi dacă nu poți identifica, armoniza și uni imaginile primite; în acest fel tu nu-ți vei obosi spiritul, nu-ți vei tulbura gîndirea şi nu-ți vei încurca memoria" **.

Deosebirile ce ne sînt date astfel aici nu sînt deosebiri; totul este armonie. Prin urmare Bruno a încercat să dezvolte acest lucru, iar determinațiile, naturale în intelectul originar, corespund apoi celor ce apar în intelectul subiectiv. „Cu ajutorul ideii care e s t e în intelect înțelegem mai bine ceva decît înțelegem prin forma lucrului natural, în sine însuşi, deoarece aceasta este mai materială; dar în chip suprem înțelegem ceva prin ideea obiectului, aşa cum e s t e ea în intelectul divin" ***. Arta lui Bruno constă deci în determinarea schemei generale a formei, schemă care cuprinde totul în cadrul său, şi în arătarea felului cum momentele acestei scheme se exprimă în diferitele sfere ale existenței concrete. O străduință principală a lui Bruno a fost să înfățişeze Universul şi Unul (*das All und Eine*) cu ajutorul artei lullice ca un sistem de determinații ordonate pe clase. [241]

Bruno ne indică deci cele trei sfere: „α) forma originară (ὑπερουσία), creatoare a tuturor formelor; β) lumea fizică, care imprimă suprafeței materiei urmele ideii și multiplică imaginea originară în nenumărate oglinzi opuse una alteia; γ) forma lumii raționale, care individualizează numeric, pentru simțuri, umbrele ideilor" (le aduce în unul) „şi le ridică pentru intelect la nivelul unor concepte generale. Momentele formei originare însăşi (ὑπερουσία) se numesc ființă, bunătate" (natură, viață) „şi unitate". Acestea le-am văzut aproximativ la Proclus. „În lumea metafizică forma originară este lucru, bine, principiu al multiplului (*ante multa*); în lumea fizică ea se revelează

---

* Buhle, *op. cit.*, pp. 730—731; Jordanus Brunus, *op. cit.*, conceptus VII, p. 318.

** Buhle, *op. cit.*, p. 732; Jordanus Brunus, *op. cit.*, conceptus XIII, p. 320.

*** Buhle, *op. cit.*, pp. 733—734; Jordanus Brunus, *op. cit.*, conceptus XXVI, pp. 323—324.

pe sine în lucruri, bunuri, indivizi ; în lumea raţională" (cunoaştere) „ea izvorăşte din : lucruri, bunuri şi indivizi" *. Unitatea este ceea ce reduce înapoi (*das Zurückführende*), şi Bruno are atunci lumea naturală şi cea metafizică ; el încearcă să elaboreze sistemul acestor determinaţii şi să arate cum se înfăţişează în chip natural ceea ce, în alt mod, există ca gîndit.

Încercînd să înţeleagă mai de aproape această interdependenţă, Bruno „consideră gîndirea ca pe o artă" subiectivă „a sufletului" (activitate), „de a înfăţişa în interior" (după reprezentarea sa), „oarecum printr-un scris lăuntric, ceea ce înfăţişează natura în exterior, oarecum printr-un scris exterior ; şi" gîndirea este capacitatea „atît de a recepta în sine această scriere exterioară a naturii, cît şi de a reproduce şi de a realiza scrisul interior în cel exterior. Această artă a gîndirii interioare şi a organizării exterioare potrivit acestei gîndiri şi invers, artă pe care o posedă sufletul omenesc, Bruno o pune în cea mai strînsă legătură cu arta naturii universului", în general
242 cu activitatea „principiului" absolut „al lumii, principiu prin care este format şi modelat totul" ; ea este o formă care se dezvoltă. „Acelaşi principiu cosmic este cel care lucrează în metale, plante, animale şi care în om gîndeşte şi organizează în afara sa, numai că, în efectele sale, el se manifestă în feluri infinit de diferite" **, — se exprimă în lumea întreagă. Aşadar una şi aceeaşi dezvoltare, a unuia şi aceluiaşi principiu are loc în interior şi în exterior.

Aceste „feluri diferite de descriere ale sufletului, prin care se revelează totodată principiul organizator al lumii", a voit Bruno să le sistematizeze. Aceste feluri de scriere sînt ceea ce vrea el să determine. Străduinţa de a înfăţişa aceste scrisuri diferite constituie aşadar cealaltă activitate a lui Bruno în a sa *Ars lulliana*. El „admite aici douăsprezece" feluri fundamentale de scriere, genuri ale formelor naturii de la care pleacă : *species*, *formae*, *simulacra*, *imagines*, *spectra*, *exemplaria*, *indicia*, *signa*, *notae*, *characteres et sigilli*. Unele feluri de scriere se referă la simţul extern, cum sînt formele exterioare, imaginile şi idealurile (*extrinseca forma*, *imago*, *exemplar*) pe care le înfăţişează pictura şi alte arte plastice, întrucît imită pe mama

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. II, secţiunea a 2-a, p. 745 ; Jordanus Brunus, *Explicatio triginta sigilorum* : *Sigillus sigillorum*, partea a II-a, § 11.

** Buhle, *op. cit.*, p. 734 ; Jordanus Brunus, *De umbris idearum* : *Ars memoriae*, I—XI, pp. 326—330.

natură. Unele feluri se referă la simțul intern, unde ele sînt — în ce privește măsura, durata, numărul — mărite în timp, amplificate și multiplicate; acestea sînt creațiile imaginației. Unele se referă la un punct comun al egalității mai multor lucruri; unele se abat de la felul obiectiv de a fi al lucrurilor în așa măsură, încît țin cu totul de vis. În sfîrșit, unele par a fi proprii artei, cum sînt *signa*, *notae*, *characteres et sigilli*; — 243
prin aceste feluri arta poate înfăptui atît de mult, încît ea pare în stare să acționeze independent de natură, dincolo de natură, și, cînd lucrurile o cer, chiar și împotriva naturii" *.

Pînă aici, în linie generală, totul merge bine; avem realizarea aceleiași scheme în toți polii. Această încercare merită toată considerația; încercarea de a expune sistemul logic al artistului interior, al gîndului producător, astfel încît să-i corespundă formațiile naturii exterioare. Și totuși aici, determinațiile gîndirii devin totodată superficiale (cu toată maniera grandioasă a lui Bruno), devin tipuri moarte, cum sînt în timpurile noi schemele filozofiei naturii; în fiecare sferă, considerată ea însăși ca absolută, adică în ea ca atare, a fost dezvoltată treimea menționată mai sus. — Pe de altă parte, acest element, adică, mai precis, momentele mai determinate, sînt doar citite de către Bruno; împreună lucrurile se încîlcesc, iar el încearcă să le reprezinte prin figuri și clasificări. La bază sînt așezate douăsprezece forme, dar nici nu se deduce fiecare — și ele nu se reunesc într-un întreg unic, într-un sistem — , nici nu se arată multiplicarea lor ulterioară. Despre acestea Bruno a scris mai multe lucrări (*De sigillis*); apariția lucrurilor alcătuiește litere, semne, care corespund apoi unei gîndiri. În diferitele scrieri această expunere apare și ea diferită. Ideea lui Bruno trebuie în general să fie lăudată, față de dispersia aristotelică și scolastică, care în general fixau numai fiece mod determinat. Însă, opozițiile, momentele schemei Bruno doar de le enumeră. Executarea este, în parte, legată de numerele pitagoreice, în chip arbitrar și de-a valma: asocieri și împerecheri metaforice, alegorice, pe care nu le putem urmări de loc; în această încercare de a face ordine, totul se amestecă 244
în mod dezordonat.

Este un mare început să gîndești unitatea; iar al doilea lucru este această încercare de a înțelege universul în dezvoltarea

---

* Buhle, *op. cit.*, pp. 734—735; Jordanus Brunus, *De umbris idearum: Ars memoriae*, XII, pp. 330—331.

lui, în sistemul determinaţiilor lui, şi de a arăta că exteriorul este semnul unor idei. — Acestea sînt cele două laturi care trebuiau înţelese de la Giordano Bruno.

4. VANINI

Ca aparţinînd aici, îl mai menţionez pe Iuliu Cezar Vanini; adevăratul lui prenume era Lucilius. El are multă asemănare cu Bruno: a devenit, ca şi Bruno, un martir al filozofiei, căci şi el a avut soarta de a fi ars pe rug. S-a născu. în 1586 la Taurozano, în Regatul napolitan. A peregrinat pretutindeni: în Geneva, în Lyon, de unde a scăpat de inchit ziţie, fugind în Anglia. După doi ani s-a reîntors în Italia. În Genua, Vanini a ţinut prelegeri de filozofie a naturii după Averroes, nu s-a împăcat cu împrejurările, s-a amestecat în felurite aventuri şi a participat la dispute despre filozofie şi teologie. El deveni tot mai suspect, fugi din Paris, fu adus în faţa tribunalului bisericesc, acuzat nu de erezie, ci de ateism. Franconus, acuzatorul lui, se jură că acesta ar fi spus cuvinte blasfematoare. Vanini a susţinut în mod solemn că a rămas credincios bisericii catolice, şi-a afirmat credinţa în trinitatea divină; iar ca răspuns la învinovăţirea de ateism, el ridică de jos un fir de pai în faţa judecătorilor săi, spunînd că acel simplu fir de pai îi dovedeşte, el singur, existenţa lui Dumnezeu. Însă toate acestea au fost de prisos, căci în 1619 el fu condamnat la Toulouse, în Franţa, să fie ars pe rug, iar înainte de executarea sentinţei călăul îi smulse limba. — Totuşi procesul lui Vanini nu este limpede; acest proces îşi are originea mai mult
245 în duşmănie personală, în patima de persecuţie a popilor din Toulouse *.

Gîndirea lui Vanini a fost stimulată mai ales de originalitatea lui Cardanus. La el constatăm o întoarcere a raţionalului, a filozofiei împotriva teologiei, în timp ce filozofia scolastică era pe măsura teologiei, pe care ea trebuia să o confirme. Biserica catolică s-a rupt de ştiinţă, luînd faţă de ea poziţie duşmănoasă. În biserica catolică a înflorit arta, dar gîndirea liberă s-a despărţit de această biserică. În persoana lui Bruno şi a

---

*Brucker, *op. cit.*, vol IV, partea a 2-a, pp. 671—677; Buhle, *op. cit.*, pp. 866—869.

lui Vanini biserica s-a răzbunat împotriva liberei cugetări; iar libera cugetare s-a despărțit de biserica catolică și a rămas străină de ea.

Filozofarea lui Vanini nu merge departe; el admiră viața naturii. Reflexiile lui Vanini nu sînt tocmai adînci din punct de vedere filozofic, ci ele sînt mai curînd uşoare cugetări ocazionale. El a ales totdeauna forma dialogului, motiv care nu-ți îngăduie să vezi care este atitudinea lui. El a scris comentarii la operele de fizică ale lui Aristotel. Avem încă de la Vanini două lucrări foarte rare. Una dintre acestea poartă titlul: *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos.* Auctore Julis Caesare Vanino, Lugd., 1615. Este o combatere a ateiştilor, epicurienilor etc., în care autorul expune filozofiile acestora, argumentele lor, cu mare elocvență: felul însă în care el îi combate este destul de slab. A doua scriere este intitulată: *Despre minunatele secrete ale reginei și zeiței muritorilor, adică ale naturii* (*De admirandis naturae, reginae, deaeque mortalium arcanis*, libr. IV, Lutetiae, 1616); scriere tipărită *cum appro-* 246
batione a Sorbonei, care la început nu găsise nimic în ea: *quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset.* Ea conține cercetări în formă dialogată, însă fără să se indice precis care este persoana care exprimă părerile lui Vanini; are forma unor cercetări ştiințifice asupra unor materii fizicale și de istorie naturală. Vanini nu decide nimic în desfășurarea dialogului; se găsesc asigurări că el ar crede în cutare ori cutare învățătură, dacă n-ar cunoaşte creştinismul. Tendința este naturalistă, aceea de a arăta că natura este divinitatea, că toate lucrurile iau naştere pe cale mecanică şi că întreg universul și interdependența sa trebuie explicate numai prin cauze mecanice eficiente, şi nu prin cauze finale; însă această poziție este prezentată astfel încît autorul nu-și arată propria sa opinie *.

Astfel își face apariția opoziția dintre credință și rațiune. Acesta a fost cazul și mai înainte la Pomponatius, un adept al lui Aristotel. El a demonstrat că din Aristotel decurge conceptul că sufletul e muritor: căci după Aristotel sufletul vegetativ și cel animal sînt una. Aşadar rațiunea nu este în stare

---

* Buhle, *op. cit.*, partea a VI-a, secțiunea 1, pp. 410—415; Brucker, *op. cit.*, pp. 677—680; Buhle, *op. cit.*, vol. II, secțiunea a 2-a, pp. 870—878.

să dovedească nemurirea sufletului; şi el, Pomponatius, crede în nemurire numai fiindcă ea era revelată în creştinism. El fu chemat în faţa închiziţiei, dar fu apărat de cardinali, şi astfel nu s-a luat act de concepţia lui *. — Vanini şi alţii au aşezat şi ei raţiunea în opoziţie cu credinţa, — cu biserica şi cu doctrina bisericii. Anume, ei demonstrau, cu ajutorul raţiunii, cutare ori cutare teză care contrazicea direct credinţa creştină; dar ei declarau totodată — întocmai ca mai tîrziu Bayle, printre reformaţi — că ei îşi supun bisericii convingerea
247 lor; căci creştinul trebuie să se supună, şi el se supune credinţei. Sau ei prezentau toate argumentele şi obiecţiile contra dogmelor teologice drept insolubile pentru raţiune, dar totodată supuneau credinţei bisericii ceea ce raţiunea nu putea să infirme. Astfel, Vanini ridică obiecţii împotriva întrupării, aduce temeiuri, argumente că natura este Dumnezeu. Dar fiindcă exista convingerea că raţiunea nu poate fi împotriva dogmelor creştine, iar pe de altă parte onestitatea unei astfel de supuneri părea dubioasă, ca orice renunţare la convingeri sprijinite pe raţiune, de aceea G a l i l e i fu silit să retracteze în genunchi aderarea sa la sistemului lui Copernic, iar Vanini fu ars pe rug. Astfel, amîndoi au recurs în zadar la forma dialogică adoptată în scrierile lor.

Fără îndoială, Vanini, prin opiniile exprimate de unul dintre personajele dialogurilor sale, a demonstrat „cu textul *Bibliei*, că diavolul este mai puternic decît Dumnezeu", că Dumnezeu nu guvernează lumea. Aceste argumente sînt, de exemplu, că „Adam şi Eva au păcătuit împotriva voinţei lui Dumnezeu, făcînd astfel să cadă în păcat întreg genul omenesc (*reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit*); şi Hristos a fost răstignit pe cruce de puterile întunericului (*morte turpissima damnatus*)". În plus, „Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să se mîntuiască. Însă catolicii sînt foarte puţini faţă de restul lumii; evreii au greşit adesea, religia catolică s-a întins numai în Spania, Franţa, Italia, Polonia şi într-o parte a Germaniei. Dacă am mai scădea de aici ateiştii, pe cei ce blestemă pe Dumnezeu, pe eretici, pe desfrînaţi, pe adulteri etc., ar rămîne şi mai puţini" **. Deci diavolul este mai puternic decît Dumnezeu. Acestea, zice el, sînt argumente

---

* Vezi mai sus, p. 215; Brucker, *op. cit.*, partea 1, p. 164.

** Lucilius Vanini, *De naturae arcanis*, p. 420.

ale intelectului, ale raţiunii, ele nu pot fi infirmate ; însă creş- 248
tinul se supune credinţei, şi acest lucru îl face şi el, Vanini. Demn de notat este faptul că n-a fost crezut. Vanini n-a fost crezut că este sincer cînd pretindea că nu e de acord cu ceea ce a invocat ca fiind raţional — deşi a combătut acest element raţional (însă slab, subiectiv, argumentele rele pot fi convingătoare ; sau cînd este vorba de argumente obiective raţionalul îşi păstrează drepturile) şi a depus mărturie că se supune credinţei. Acest fapt îşi are explicaţia în împrejurarea că atunci cînd în intelectul său a pătruns ceva ce nu poate fi infirmat de raţiune, un om nu poate face altceva decît să adere la aceste determinaţii, neputînd crede în ceea ce este opus lor ; nu credem că într-un astfel de om credinţa ar fi mai tare decît această evidenţă.

Biserica a căzut în strania contradicţie de a fi condamnat pe Vanini fiindcă acesta găsise că învăţăturile ei nu sînt de acord cu raţiunea, deşi el totuşi se supunea lor ; prin urmare, biserica părea a pretinde — şi a confirma recurgînd la rug — nu faptul că învăţăturile ei sînt deasupra raţiunii, ci că acestea ar fi adecvate raţiunii. Această iritare a bisericii este inconsecventă ; mai înainte fusese admis că raţiunea nu înţelege ceea ce este revelat şi că este un fapt indiferent strădania ca obiecţiile raţiunii să fie combătute şi infirmate de raţiunea însăşi. Biserica ajunse în contradicţie. Ea n-a admis ca această contradicţie dintre credinţă şi raţiune să fie luată în serios, ci Vanini a fost ars ca eretic. Aceasta implică aşadar că doctrina bisericii nu poate fi contrară raţiunii, în timp ce totuşi raţiunea trebuie supusă bisericii. — Acest fel de a vedea este dominant şi la B a y l e, în al său *Dictionnaire* critic. Bayle atinge multe reprezentări filozofice, de exemplu, în articolul despre manichei. El spune că aceştia afirmă existenţa a două principii etc. Bayle susţine că astfel de afirmaţii nu pot fi infirmate, dar ele trebuie supuse bisericii. Cu această întorsătură au fost ridicate toate obiecţiile posibile împotriva bisericii.

Se aprinde aici controversa între aşa-numita revelaţie 249
şi raţiune, controversă în care revelaţia este opusă raţiunii, aceasta prezentîndu-se de sine stătătoare, iar revelaţia fiind despărţită de raţiune, pe cînd mai înainte ambele erau una, adică lumina omului era lumina lui Dumnezeu, omul neavînd o lumină proprie, ci lumina lui fiind considerată ca fiind lumină a lui Dumnezeu. — Scolasticii nu aveau nici o ştiinţă proprie

cu un conţinut propriu, ci conţinutul era acela al religiei; filozofiei îi rămase elementul pur formal. Acum însă filozofia a ajuns să-şi aibă propriul ei conţinut, conţinut opus conţinutului religiei; sau raţiunea simţea cel puţin că îşi are propriul ei conţinut, ori că ea opune conţinutului nemijlocit al religiei forma raţionalităţii.

Această opoziţie a primit mai tîrziu un alt înţeles decît cel pe care-l are ea în ziua de azi. Înţelesul mai vechi este acela că credinţa e doctrina creştinismului, care este dată ca adevăr şi la care omul trebuie să rămînă ca fiind adevărul. Deci aici este vorba de credinţa în acest conţinut, la care au fost asociate şi alte reprezentări. Convingerea prin raţiune, prin intelect se opune a c e s t u i f e l d e a v e d e a. Acum această credinţă este transferată înăuntrul conştiinţei gînditoare însăşi: credinţa este raportare a conştiinţei de sine la faptele pe care ea le găseşte în sine însăşi, şi nu la conţinutul obiectiv al doctrinei. — Cît priveşte opoziţia mai veche, credinţa este *Credo* obiectiv, conţinutul. Acesta are două părţi, care trebuie să fie distinse. Una din părţi conţine învăţătura bisericii ca dogmă, învăţătura despre natura lui Dumnezeu, care este unul în trei fiinţe; aici aparţin: apariţia lui Dumnezeu în lume, întrupat în carne şi oase, raportul omului faţă de această natură divină, fericirea lui, divinitatea lui. Aceasta este partea care conţine adevărurile eterne, adevăruri care prezintă interes absolut pentru oameni. Cît priveşte conţinutul ei, această parte este speculativă, în chip esenţial, ea poate fi obiect numai pentru conceptul speculativ. Partea a doua, pentru care se pretinde tot credinţă, se referă la reprezentări exterioare. Aici
250 aparţine întregul cuprins istoric, astfel istoriile din *Vechiul testament*, precum şi cele din *Noul testament*, istorii ce ţin de biserică etc. Se pretinde credinţă în toate aceste elemente finite. De exemplu, cînd cineva nu credea în stafii era considerat ca liber cugetător, ca ateist; tot aşa şi cel ce nu credea că Adam a mîncat în paradis din măr. Ambele părţi sînt aşezate pe aceeaşi treaptă. — Se contribuie la decăderea bisericii şi a credinţei, pretinzîndu-se ca amîndouă părţile să fie crezute. Cei ce au fost defăimaţi ca duşmani ai creştinismului şi ca ateişti (pînă la Voltaire) cu deosebire împotriva acestor reprezentări exterioare şi-au îndreptat atacurile. Cînd astfel de reprezentări exterioare sînt păstrate neclintite nu poate nicidecum fi evitată dezvelirea unor contradicţii.

5. PETRUS RAMUS

Toma Campanella şi alţii au fost aristotelicieni. — P i e r r e d e l a R a m é e este [un gînditor] aparte. A trăit în Paris. S-a născut în 1515 în Vermandois, unde tatăl său era lucrător cu ziua. Pierre de la Ramée s-a dus de timpuriu la Paris spre a-şi astîmpăra setea de învăţătură; a fost nevoit din lipsă de mijloace de trai să-şi întrerupă de cîteva ori studiile. Deveni apoi servitor (*Famulus*) în *Collège de Navarre*. Aici avu ocazie să-şi lărgească cunoştinţele, se ocupă cu filozofia aristotelică şi cu matematica şi cîştigă o dexteritate oratorică şi dialectică extraordinară. Păşi în public cu o teză care a făcut mare senzaţie: „Nu tot ce ne învaţă Aristotel este adevărat" fu prezentată cu ocazia unei dispute, în vederea obţinerii gradului de magistru; disputa s-a terminat spre cinstea sa *.

Pierre de la Ramée deveni magistru şi atacă acum cu violenţă şi hotărîre logica şi dialectica aristotelică. Guvernul luă notă despre acest lucru. El fu învinuit că prin opiniile lui antiaristotelice sapă temeliile religiei şi ale ştiinţei. Această 251
acuzaţie a fost depusă de către duşmanii lui înaintea parlamentului din Paris, ca un caz criminal. Cum parlamentul din Paris avu aerul că procedează legal şi părea favorabil lui Ramus, i s-a retras competenţa de a judeca chestiunea, care fu dusă în faţa consiliului regelui. Acest consiliu hotărî ca Ramus să discute cu adversarul său Goveanus în faţa unei comisii de cinci judecători (doi trebuia să propună Goveanus, doi Ramus, iar regele să propună pe prezidentul comisiei), iar comisia să înainteze o propunere regelui. Atenţia publicului era foarte încordată. (Publicul arăta în general un interes foarte viu faţă de astfel de dispute. În general, au existat o mulţime de controverse de acest fel asupra unor asemenea probleme ridicate de şcoală. De exemplu, profesorii regali — *professores regii* — ai unui *collège* erau în dispută cu teologii Sorbonei dacă trebuie pronunţat *quidam*, *quisquis*, *quoniam* sau trebuie pronunţat *kidam*. Pentru aceasta se desfăşura un proces înaintea parlamentului. Unui preot care pronunţase *quisquis*, doctorii Sorbonei îi luară parohia, motiv care a dat naştere la proces. O altă dispută îndîrjită şi tenace fu dusă în faţa autorităţilor nevoite să-i pună capăt, anume dacă *ego amat* este tot atît

* Buhle, *op. cit.*, vol. II, secţiunea a 2-a, pp. 670—672; Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 548—550.

de corect ca şi *ego amo*.) Disputa era extrem de pedantă. În prima zi Ramus a afirmat că logica (dialectica) aristotelică este imperfectă, defectuoasă, deoarece *Organon*-ul nu începe cu o definiţie. Comisia a decis că o dispută, o disertaţie are desigur nevoie de o definiţie, dar cînd e vorba de dialectică nu e nevoie de aşa ceva. În ziua a doua Ramus i-a reproşat logicii aristotelice lipsa diviziunii care este necesară. Majoritatea judecătorilor a voit să anuleze rezultatul cercetării de pînă aici şi să lucreze după altă metodă, fiindcă ajunsese în încurcătură. Majoritatea era de trei, comisarul regelui şi cei doi membri ai comisiei propuşi de adversarul lui Ramus. Ramus a protestat şi a făcut apel la rege. Regele îi respinse cererea hotărînd ca
252 sentinţa judecătorilor să fie considerată ca valabilă în ultimă instanţă. Cei trei judecători s-au pronunţat împotriva lui Ramus, condamnîndu-l; ceilalţi doi judecători n-au participat la judecată, ci s-au retras. Sentinţa a fost afişată pe toate străzile Parisului şi trimisă tuturor academiilor din Europa. Fură reprezentate piese teatrale cu Ramus, spre marea satisfacţie a adepţilor lui Aristotel *.

În cele din urmă Ramus a ajuns totuşi să ocupe un post oficial, devenind profesor la Paris. Dar, fiind huguenot, a fost nevoit să-şi părăsească de mai multe ori postul din cauza tulburărilor interne; o dată călători şi în Germania. În fine, în noaptea sfîntului Bartolomeu pieri şi Ramus, răpus de duşmanii săi (1572): unul dintre colegii lui, şi cel mai turbat duşman, Carpentarius, a angajat în acest scop nişte banditi, care l-au maltratat în chip fioros şi l-au aruncat de la etajul casei în care locuia **. — Ramus a trezit un interes viu prin atacurile lui, îndeosebi împotriva dialecticii aristotelice de pînă aici şi a contribuit foarte mult la simplificarea formalismului regulilor dialectice. El este cunoscut mai ales datorită faptului că a atacat în chipul cel mai hotărît logica scolastică şi i-a opus acesteia logica sa; opoziţie care a pătruns atît de departe, încît chiar şi în istoria literaturii germane sînt amintite partidele ramiştilor, semiramiştilor şi antiramiştilor. Ramus a fost celebru cu deosebire în discuţii.

În această epocă trăiesc încă mulţi alţi bărbaţi remarcabili, amintiţi în chip obişnuit în istoria filozofiei, ca: Michel de

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. II, secţiunea a 2-a, pp. 672—676; Brucker, *op. cit.*, pp. 550—557.

** Buhle, *op. cit.*, pp. 676—680; Brucker, *op. cit.*, pp. 558—562.

Montaigne, Charron, Machiavelli etc. Astfel de bărbați sînt menționați, dar, propriu-zis, ei nu aparțin filozofiei, ci culturii generale. Străduințele lor, scrierile lor sînt considerate ca aparținînd filozofiei, deoarece acești bărbați și-au scos reflexiile din ei înșiși, din conștiința, din experiența lor, din observația, din viața lor. O reflexie, o cunoaștere de felul [253] acesta este tocmai opusă cunoașterii scolastice de pînă aici. Găsim la ei cugetări juste, fine, pline de spirit, despre sine, despre viața omenească, despre relațiile sociale, despre dreptate și bine. Filozofia lor este o filozofie a vieții, scoasă din sfera experienței omenești, din ceea ce se petrece în lume, în inima și în spiritul omului. Ei au reținut astfel de experiențe și ni le-au împărtășit; scrierile lor sînt deci, pe de o parte, distractive, iar pe de altă parte bogate în învățături. Potrivit principiului din care și-au scos conținutul operelor, acești autori s-au abătut cu totul de la izvoarele și metodele de cunoaștere de pînă aici. Însă întrucît ei nu fac obiect al cercetărilor lor din problema cea mai înaltă care interesează filozofia și nu raționează plecînd de la gîndire, ei nu aparțin, propriu-zis, istoriei filozofiei. Ei au contribuit la trezirea unui interes mai mare al omului față de ceea ce este al său, față de experiența, de conștiința sa etc.; au contribuit la încrederea pe care omul a cîștigat-o în sine, în valoarea sa. Acesta este principalul lor merit.

Trebuie însă să menționăm aici o trecere care ne privește datorită principiului general care, în cadrul acestei treceri, este mai bine cunoscut, și cunoscut în îndreptățirea sa.

C. REFORMA

Revoluția principală a apărut în Reforma luterană, cînd, din sciziunea interioară nemărginită și din dura disciplină sub care încăpățînatul caracter germanic se aflase și prin care el trebuia să treacă, spiritul a ajuns la conștiința reconcilierii sale cu sine, și anume la conștiința că reconcilierea trebuie înfăptuită în spirit. Astfel din lumea de dincolo omul a fost chemat în prezentul spiritului, iar pămîntul și corpurile sale, virtuțiile umane și moralitatea, inima și conștiința, proprii omului, au început să însemne pentru el ceva. Dacă pentru biserică căsătoria nu era de loc ceva imoral, totuși renunțarea [254] și celibatul aveau în ochii ei o valoare superioară; acum, căsă-

toria apăru ca ceva divin. Sărăcia era considerată ca fiind superioară posesiunii şi să trăieşti din pomană era privit ca ceva superior vieţii susţinute prin munca cinstită a propriilor tale mîini; acum însă se află că nu sărăcia, ca scop, este mai morală, ci mai moral este să trăieşti din munca ta şi să te bucuri de ceea ce produci. Supunerea oarbă, ascultarea care oprima libertatea umană era al treilea element; dimpotrivă, acum, alături de căsătorie şi proprietate, fu considerată ca divină şi libertatea.

Tot astfel, în ce priveşte cunoaşterea omul s-a întors înapoi în sine însuşi, înapoi din acel « dincolo » al autorităţii, iar raţiunea a fost recunoscută ca ceea ce este în sine şi pentru sine universal, şi deci ca ceea ce este divin. S-a recunoscut acum că religia trebuie să-şi aibă locul în spiritul omului şi că întregul proces al mîntuirii trebuie să fie parcurs în spiritul omului; că sanctificarea omului îl priveşte pe el însuşi personal şi că printr-însa el intră în relaţie cu conştiinţa sa şi nemijlocit cu Dumnezeu, fără a avea nevoie de acea mijlocire a preoţilor, care au, propriu-zis, în mîinile lor orînduirea mîntuirii. Fără îndoială, mai există încă o mijlocire operată de doctrină, de înţelegere, de observare proprie a ta şi a acţiunilor tale; însă aceasta este o mijlocire fără perete despărţitor, în timp ce mai înainte laicii erau separaţi de biserică printr-un perete de aramă, printr-o cortină de fier. Prin urmare spiritul lui Dumnezeu este acela care trebuie să locuiască în inima omului şi să efectueze în ea mîntuirea.

Or, cu toate că deja Wiklef, Hus şi Arnold din Brescia, pornind din filozofia scolastică, au urmărit o ţintă asemănătoare, ei n-au avut totuşi caracteristica de a vorbi simplu oamenilor, fără dovezi savante scolastice, adresîndu-se numai spiritului şi sufletului. Abia cu Luther a început libertatea spiritului în miezul lui; şi a avut forma aceasta de a se menţine în miez. Explicarea acestei libertăţi şi înţelegerea ei de sine prin gîndire
255 au fost ceva ulterior, după cum odinioară elaborarea învăţăturii creştine înăuntrul bisericii însăşi a urmat abia mai tîrziu.

Bruno şi Vanini aparţin epocii Reformei; ea a apărut în această epocă. Am semnalat deja mai înainte începutul acestui principiu — începutul principiului subiectiv al gîndirii proprii a omului, al ştiinţei proprii, al activităţii sale, al dreptului său, al proprietăţii, al încrederii în sine; încît omul îşi găseşte mulţumirea în activitatea, raţiunea, imaginaţia sa etc., în produsele sale, — se bucură de lucrările sale, considerîndu-le

ca pe ceva îngăduit şi justificat, ca pe ceva faţă de care, esenţial, el poate şi trebuie să arate interes. Este începutul împăcării omului cu sine însuşi, — introducerea divinului în realitatea sa [umană], subjugarea realităţii; acesta este iniţial numai principiu.

Această valorificare a subiectivului a avut însă acum nevoie de o confirmare superioară, de cea mai înaltă confirmare, pentru a fi perfect legitimată şi a deveni chiar obligaţie absolută; iar pentru a putea obţine această confirmare, ea a trebuit să fie concepută în forma ei cea mai pură. Or, cea mai înaltă confirmare a principiului este cea religioasă; astfel încît acest principiu al propriei spiritualităţi, al propriei independenţe să fie recunoscut în raportarea la Dumnezeu, în legătura cu Dumnezeu; atunci el este sfinţit de către religie. Simpla subiectivitate, simpla libertate a omului — faptul că el are voinţă proprie cu care înfăptuieşte cutare ori cutare lucru — nu justifică încă; voinţa barbară care urmăreşte numai scopuri subiective ce nu rezistă în faţa raţiunii nu este justificată. Însă chiar dacă voinţa are scopuri, şi scopuri adecvate formei raţionalităţii, cum sînt dreptul, libertatea mea, dar nu ca libertate a acestui subiect particular, ci ca libertate a omului în general, ca drept legal, ca drept ce revine tot aşa şi altuia, — adică chiar dacă voinţa subiectivă ia forma generalităţii, în ea nu rezidă totuşi decît faptul de a fi permisă; dar e deja 256
mare lucru că voinţa este recunoscută ca permisă şi nu e considerată ca ceva păcătos în sine şi pentru sine. Arta şi industria primesc prin acest principiu impuls spre o nouă activitate, întrucît acum ele sînt active în mod legitim. Dar acest principiu este, iniţial, din punctul de vedere al conţinutului său, limitat la sfere particulare de obiecte. Numai cînd principiul este pus în legătură cu obiectul care fiinţează în sine şi pentru sine, adică atunci cînd este cunoscut în raport cu Dumnezeu şi este deci sesizat în puritatea lui desăvîrşită, liber de impulsuri, de scopuri finite, numai atunci îşi primeşte el confirmarea sa, — atunci certitudinea de sine a omului îşi dobîndeşte în faţa lui Dumnezeu valabilitatea.

Credinţa luterană este deci aceea că omul se află în legătură cu Dumnezeu şi că în această relaţie a lui el trebuie să apară el însuşi ca a c e s t a, să existe ca a c e s t a; adică pietatea lui şi speranţa în mîntuirea sa şi tot ce ţine de acestea pretind ca inima lui, ca ceea ce are el mai adînc să fie prezent în această relaţie. Se pretinde sentimentul lui, credinţa lui, ceea ce îi

aparţine în chip absolut, — subiectivitatea lui, cea mai intimă certitudine a sa; numai această subiectivitate intimă a omului poate intra în considerare în legătură cu Dumnezeu. Omul însuşi trebuie să se pocăiască în el însuşi, să se căiască în inima sa, şi inima sa trebuie să fie plină de spiritul sfînt. Aşadar aici principiul subiectivităţii, al raportării pure la mine, libertatea nu este numai recunoscut, ci se pretinde în chip absolut că numai acesta importă în cult, în religie. Aceasta este confirmarea supremă a principiului, anume că el este valabil înaintea lui Dumnezeu, că în faţa lui Dumnezeu nu este necesară decît credinţa propriei inimi, numai învingerea propriei inimi. În felul acesta a fost stabilit, mai întîi, acest principiu al libertăţii creştine şi el a fost sesizat de conştiinţă, a devenit conştiinţă adevărată. Prin aceasta, în intimitatea ultimă a omului a fost afirmată existenţa unui loc care singur are importanţă, loc în care omul se află numai la sine şi la Dumnezeu; iar la Dumnezeu omul este numai ca el însuşi; în conştiinţă el trebuie să
257 fie acasă la el însuşi. Acest drept al casei nu e îngăduit să fie tulburat de alţii; nimeni nu trebuie să aibă pretenţia să se impună aici. Orice exterioritate în legătură cu mine este înlăturată, tot astfel şi exterioritatea ostiei: numai în împărtăşire şi în credinţa mă aflu în legătură cu Dumnezeu. Prin aceasta, deosebirea dintre laici şi preoţi este suprimată, nu mai există laici; căci în religie fiecare este pentru sine chemat să ştie, în ceea ce-l priveşte, ce este religia. Responsabilitatea morală nu trebuie să fie înlăturată; faptele bune lipsite de realitatea spiritului în sine nu mai există, după cum sufletul în sine se raportează pentru sine direct la Dumnezeu, fără să aibă nevoie de mijlocire, de Fecioara şi de sfinţi.

Acesta este marele principiu potrivit căruia, în cuprinsul raportului absolut cu Dumnezeu, dispare orice exterioritate; o dată cu această exterioritate, cu această înstrăinare de sine însuşi, a dispărut orice robie. În legătură cu aceasta stă faptul că rugăciunea făcută într-o limbă străină este înlăturată, precum şi cultivarea ştiinţelor într-o astfel de limbă. În cuprinsul limbii omul produce: prin limbaj omul îşi dă sieşi prima sa exterioritate; limba este prima şi cea mai simplă formă a producţiei, a existenţei concrete la care ajunge omul în conştiinţa sa: ceea ce-şi reprezintă omul, el şi-l reprezintă şi lăuntric, ca vorbit. Această primă formă este ceva rupt de trunchi, străin, cînd omul trebuie să exprime sau să simtă într-o limbă străină ceea ce ţine de interesul său suprem. Prin

urmare această ruptură cu prima exterioritate în conştiinţă este acum înlăturată; a fi aici la tine însuţi, în cuprinsul proprietăţii tale, a vorbi în limba ta, a gîndi în ea, este un lucru care aparţine şi el formei liberării. Acest fapt are o infinită importanţă. Fără traducerea *Bibliei* în limba germană, Luther nu şi-ar fi desăvîrşit Reforma; şi libertatea subiectivă n-ar fi putut subzista fără această formă, adică fără gîndire în limba maternă. Aşadar, acum principiul subiectivităţii a devenit moment al religiei înseşi; şi prin aceasta el şi-a primit recunoaşterea sa absolută; el fiind în linie generală, conceput în[258] singura formă în care el poate fi moment al religiei. „Să cinsteşti pe Dumnezeu în spirit", acest cuvînt este acum împlinit: spiritul există numai cu condiţia liberei spiritualităţi a subiectului; deoarece numai aceasta se poate raporta la spirit; un subiect cu totul lipsit de libertate nu se comportă în chip spiritual, nu-l cinsteşte pe Dumnezeu în spirit. — Acesta este conţinutul general al principiului.

Acest principiu a fost mai î n t î i conceput înăuntrul religiei; prin aceasta el a obţinut o justificare absolută, a apărut însă iniţial numai raportat la obiecte religioase; afirmarea lui n-a fost încă extinsă asupra dezvoltării mai departe a principiului subiectiv. Totuşi, omul a ajuns la conştiinţa că în sine el este mîntuit şi că se poate izbăvi numai în fiinţa-pentru-sine a sa. Prin urmare omul şi-a cîştigat în realitatea sa şi o altă figură: omul capabil, puternic a putut avea şi el, întrucît se bucură de viaţă, conştiinţa împăcată; bucuria de viaţă ca atare nu mai este privită ca ceva la care trebuie să renunţi, ci se renunţă la renunţarea călugărească. Însă la început principiul nu s-a extins la alt conţinut.

În a l d o i l e a rînd însă, conţinutul religios a fost înţeles mai de aproape ca conţinut concret, aşa cum există el pentru reprezentare, pentru memorie, — sau aşa cum se prezintă în formă istorică; şi prin aceasta a luat început şi a pătruns în această libertate spirituală posibilitatea unui aspect nespiritual. A fost menţinută deci vechea credinţă a bisericii, a fost păstrat *Credo*. Acest conţinut, oricît ar fi el de speculativ, are o latură istorică. Crezul a fost primit şi păstrat în forma aceasta seacă a lui: încît el trebuie crezut în această formă, trebuie privit de subiect drept ce este cert, ce e adevărat, considerat ca fiind adevărul suprem. De aici vine faptul că cunoaşterea speculativă, conţinutul dogmatic elaborat în chip speculativ a fost dat cu totul la o parte. Lucrul de care era

259 nevoie era asigurarea omului în interiorul lui, în ce priveşte mîntuirea lui, fericirea lui, relaţia spiritului subiectiv cu absolutul, forma subiectivităţii ca: dorinţă fierbinte, pocăinţă, convertire. Acest principiu nou a fost înfăţişat ca preponderent, încît conţinutul adevărului ar fi important ca atare; însă dogma despre natura, despre procesiunea lui Dumnezeu, este concepută în forma cum apare ea mai întîi pentru reprezentare. A fost repudiată nu numai toată această finitate, exterioritate, formalismul filozofiei scolastice, şi cu drept cuvînt; însă pe de altă parte a fost dată la o parte şi dezvoltarea filozofică a învăţăturilor bisericii, şi aceasta tocmai în legătură cu faptul că subiectul s-a adîncit în sine, a coborît în inima sa. Această adîncire a subiectului, pocăinţa lui, convertirea lui, această preocupare a subiectului de sine a fost momentul pe care s-a pus iniţial preţ. În conţinut subiectul nu s-a scufundat, iar scufundarea anterioară a spiritului în acest conţinut a fost şi ea dată la o parte şi repudiată. În biserica catolică şi în dogmele ei vom găsi pînă în zilele noastre ecourile şi oarecum moştenirea filozofiei şcolii alexandrine; în catolicism există mult mai multe elemente filozofice speculative decît în dogmatica protestană, dacă în general mai există în aceasta ceva obiectiv şi dacă ea n-a fost golită cu totul de conţinut, dogmatică în care acest conţinut este pe deasupra mai mult istoric, păstrat în forma istorică, ceea ce face ca doctrina să devină seacă. Îmbinarea filozofiei cu teologia evului mediu a fost în esenţa ei menţinută în biserica catolică; în timp ce în protestantism principiul religios subiectiv s-a separat de filozofie, şi numai în filozofie a reînviat apoi acest principiu în chip veritabil.

Prin urmare conţinutul religios al bisericii creştine a fost în general păstrat în cuprinsul acestui principiu, încît el îşi primeşte confirmarea prin mărturia spiritului că acest con-
260 ţinut trebuie să fie valabil pentru mine în măsura în care el se afirmă ca valabil în conştiinţa, în inima mea. Acesta este înţelesul cuvintelor: „Dacă păziţi poruncile mele, vă veţi convinge că învăţătura mea este adevărată". Criteriul adevărului este confirmarea pe care i-o conferă inima mea, el este aşa cum rezultă din inima mea; aceasta trebuie să-mi spună dacă judec just, dacă cunosc exact, dacă ceea ce consider e u ca adevărat este adevărul. Ceea ce este el în spiritul m e u, acesta este adevărul; şi invers: spiritul meu este just numai atunci cînd sălăşluieşte în el adevărul, cînd el e în felul acesta, cînd el

se află în acest conținut. Unul nu poate fi izolat de altul. Conținutul nu-și are deci în el însuși confirmarea pe care a primit-o prin teologia filozofică, prin gîndirea speculativă, prin faptul că ideea speculativă își afirmă valabilitatea în el însuși; conținutul nu are nici confirmarea care se dă istoricește unui conținut, în măsura în care acesta posedă o latură istorică, confirmare prin ascultarea mărturiilor istorice în funcție de care se determină exactitatea lui. Doctrina trebuie să se verifice prin starea inimii mele, prin pocăința, convertirea și bucuria sufletului în Dumnezeu. În doctrină se pleacă de la conținutul exterior, aceasta fiind astfel numai exterioară; dar luată așa, neraportată la felul în care spiritul meu, inima mea se comportă în sine, învățătura nu are, propriu-zis, nici un sens. Or, acest început, ca botez creștin și educare creștină, este în același timp o prelucrare a sufletului cu informații exterioare. Adevărul *Evangheliei*, al învățăturii creștine, există numai în atitudinea adevărată față de el; această atitudine este în chip esențial, ca să zicem așa, o folosire a conținutului în sensul de a-l face edificator. Și tocmai aceasta este semnificația cuvintelor prin care se spune că sufletul se reconstruiește pe sine în sine însuși, se sfințește pe sine în sine, este sfințit; și numai pentru această sfințire conținutul este un conținut adevărat. Nu trebuie să se facă o altă întrebuințare a conținutului decît aceea de a edifica sufletul, de a-l stimula să aibă încredere, să se bucure, să se pocăiască, să se convertească; de a trezi procesul sufletului în el însuși. — O altă atitudine, 261
și atitudine nejustă, față de conținut este aceea de a-l considera în chip exterior, de exemplu, conform noului mare principiu al exegezei, potrivit căruia scrierile *Noului testament* trebuie să fie tratate întocmai cum e tratat un autor grec sau latin, adică în mod critic, filologic, istoric. Atitudinea esențială a spiritului există numai pentru spirit. Și este o inițiativă absurdă a unei exegeze încăpățînate aceea de a căuta să dovedești adevărul religiei creștine pe o astfel de cale exterioară, filologică, așa cum a făcut ortodoxia; în felul acesta, conținutul devine nespiritual. — Prin urmare aceasta este p r i m a atitudine a spiritului față de acest conținut, că, fără îndoială, conținutul este esențial, dar tot atît de esențial este ca spiritul sfînt și sfințitor să se raporteze la acest conținut.

Însă, în a l d o i l e a rînd, acest spirit este în mod esențial și spirit care gîndește. Gîndirea ca atare trebuie să se dezvolte și ea în cuprinsul lui, și anume ca formă a celei mai adînci

unităţi a spiritului su sine însuşi; ea trebuie să ajungă să cerceteze, să diferenţieze acest conţinut şi să treacă la această formă a celei mai pure unităţi a spiritului cu sine. Gîndirea este mai întîi gîndire abstractă, şi ea se înfăţişează astfel; iar această gîndire abstractă implică în ea o anume relaţie cu teologia, cu religia. Conţinutul despre care e vorba aici, deşi este receptat numai istoric, numai în chip exterior, trebuie totuşi să fie religios: în el trebuie să fie cuprinsă explicarea naturii lui Dumnezeu. De aici rezultă cerinţa mai precisă ca gîndul pentru care există natura interioară a lui Dumnezeu, — ca acest gînd să se şi afirme în relaţie cu acest conţinut. Însă întrucît gîndul este mai întîi intelect şi metafizică a intelectului, el va înlătura din conţinut ideea raţională şi-l va goli atît de tare, încît nu mai rămîne din el decît istorie exterioară, lipsită de interes.

A treia atitudine este apoi aceea a gîndirii speculative concrete. După poziţia mai sus indicată şi după felul în care sînt determinate religiozitatea şi forma ei, orice conţinut spe-
262 culativ, ca atare, şi elaborarea lui sînt mai întîi repudiate; iar felul cum reprezentările creştine au fost îmbogăţite prin tezaurul filozofiei lumii antice şi prin profundele idei ale tuturor religiilor orientale anterioare etc., toate acestea au fost date la o parte. Conţinutul poseda obiectivitate, însă această obiectivitate avea numai semnificaţia că conţinutul obiectiv trebuie să fie începutul şi nu să subziste pentru sine; el trebuie să fie numai acel început prin care sufletul să se formeze spiritual în sine, şi să se sfinţească. Astfel este părăsită toată îmbogăţirea conţinutului prin care acesta devenea conţinut filozofic; şi numai mai tîrziu s-a întîmplat ca spiritul gînditor să se adîncească iarăşi în sine, pentru a deveni concret, raţional.

Principiul Reformei a fost deci momentul fiinţării-în-sine a spiritului, momentul fiinţării sale libere, al revenirii sale la sine însuşi; libertatea înseamnă tocmai să te raportezi, într-un conţinut determinat, la tine însuţi, — înseamnă natura vie a spiritului, faptul de a te afla în ceea ce apare ca altceva, reîntors înapoi în tine. Aceea ce rămîne în spirit ca altceva este sau neasimilat, sau mort; iar spiritul este neliber, întrucît lasă să subziste în el acest altceva, ca ceva străin. Prin urmare determinarea potrivit căreia spiritul este în chip esenţial liber în sine însuşi este la sine însuşi, — acest moment abstract constituie determinaţia fundamentală. Cînd deci acum spiritul înaintează spre cunoaştere, trece la determinări spirituale, pri-

veşte în jurul său, se exteriorizează într-un conţinut; el se va comporta în cuprinsul acestuia ca în ceea ce îi e propriu şi va voi, în chip esenţial, să afirme şi să aibă în acest cuprins ceea ce este al său. Întrucît spiritul se mişcă în acest conţinut ca în cuprinsul domeniului său propriu, trecînd la cunoaştere, el se va mişca ca spirit concret, căci spiritul este fiinţă concretă. Acest domeniu propriu se determină, pe de o parte, ca realitate finită, naturală a lumii, însă pe de altă parte ca proprietate lăuntrică, ca fiind esenţa şi viaţa mistică, divină, creştină.

Această formă concretă a cunoaşterii, dar care iniţial rămîne încă tulbure, va trebuie s-o examinăm acum. Cu aceasta intrăm în a treia perioadă a expunerii noastre.

ISTORIA FILOZOFIEI

PARTEA A TREIA

FILOZOFIA MODERNĂ

Cu Reforma intrăm, propriu-zis, în perioada a 265
treia, cu toate că Bruno, Vanini şi Ramus, care au trăit mai tîrziu, aparţin încă evului mediu. Cu Reforma s-a produs o răsturnare. Religia creştină şi-a introdus conţinutul ei absolut în suflete. Astfel, acesta a fost închis în om, a devenit centru al individului; ca conţinut divin, suprasensibil, el era separat de lume. În faţa vieţii religioase se afla o lume exterioară, ca lume naturală şi ca lume a sentimentelor, a înclinaţiilor, a naturii omului, lume care avea valoare numai întrucît era depăşită. Această indiferenţă, această separaţie a celor două lumi una de alta a fost elaborată de evul mediu, care s-a zbătut continuu în cuprinsul acestei opoziţii; la urmă aceasta a fost învinsă de el. Însă această depăşire a luat forma corupţiei bisericii, a apărut ca degradare a eternului pe planul finitului. Întrucît raportul omului cu viaţa divină există pe pămînt, acest raport a fost coborît la nivelul finitului sub acţiunea înclinaţiilor omului (corupere datorită sensibilităţii). Tot astfel, adevărul etern a fost transpus în cuprinsul intelectului sec şi formal; încît se poate spune că în sine unitatea dintre «dincolo» şi «dincoace» a fost efectuată. Dar unificarea aceasta a avut un caracter atît de corupt, încît bunul simţ s-a revoltat şi a trebuit să se întoarcă împotriva ei. Astfel s-a produs Reforma, ca separare de biserica catolică şi ca reformă înăuntrul bisericii însăşi: este o prejudecată să se creadă că Reforma a fost numai separare de bi- 266
serica catolică, în aceeaşi măsură Luther a reformat biserica catolică. Corupţia bisericii catolice o vedem din scrierile lui Luther, din rapoartele împăraţilor şi ale imperiului către papă; a se vedea descrierile pe care le-au făcut episcopii catolici, părinţii sinoadelor de la Constanţa şi Basel despre starea preoţimii catolice şi a curţii romane.

Al doilea lucru care a fost înfăptuit în sine a fost împăcarea dintre «dincoace» şi «dincolo». Sciziunea conştiinţei de sine a dispărut în sine şi în conştiinţă a fost instituită posibilitatea de a fi împăcată. Principiul concilierii interioare a spiritului era în sine ideea creştinismului, însă el însuşi era iarăşi îndepărtat, numai exterior, ca ruptură interioară, neconciliat. Constatăm încetineala cu care spiritul lumii a învins această exterioritate. El scoate interiorul afară; aparenţa, figura exterioară, rămîne încă; dar în cele din urmă această formă este o hoaspă goală, figura cea nouă iese la lumină. În astfel de timpuri spiritul se înfăţişează ca şi cînd el — care mai înainte, mergea ca melcul în dezvoltarea sa, făcuse paşi înapoi, vrînd parcă să se îndepărteze de sine — ar fi încălţat cizmele fermecate, parcurgînd cu ele cîte şapte mile dintr-o dată. Omul a cîştigat încredere în sine însuşi, în gîndirea sa ca gîndire, în percepţia sa, în natura sensibilă din afara sa şi din sine; omul a găsit interes şi bucurie să facă descoperiri în arte şi în natură. În realitatea lumească şi-a făcut apariţia intelectul; omul a devenit conştient de voinţa şi puterea sa de a înfăptui, s-a bucurat de pămîntul pe care-l locuieşte, de terenul său, de ocupaţiile sale, fiindcă domnea în ele dreptul şi intelectul. O dată cu inventarea prafului de puşcă a dispărut furia individuală din luptă. Impulsul romantic spre vitejia accidentală s-a îndreptat spre alte aventuri, nu aventuri ale urii, ale răzbunării personale, ale aşa-zisei salvări a ceea ce era considerat ca nevinovăţie şi drept originar, ci spre aventuri mai inofensive, spre cunoaşterea planetei noastre,
267 spre descoperirea drumului spre India orientală. Omul descoperi America, comorile şi popoarele ei, descoperi natura şi pe sine însuşi; navigaţia deveni romantismul superior al comerţului. Lumea existentă deveni iarăşi prezentă pentru om şi demnă de interesul spiritului; spiritul gînditor putea iarăşi să săvîrşească ceva. Şi atunci trebuia să apară Reforma lui Luther: apel la simţul comun (*sensus communis*) în loc de referire la părinţii bisericii şi la Aristotel, la autoritate; aceea ce însufleţeşte şi fericeşte este propriul spirit interior, nu faptele exterioare. Astfel, biserica îşi pierdu puterea asupra omului, căci principiul ei se afla în el însuşi, — omul nu mai era ceea ce este defectuos. S-a dat finitului, actualului preţuirea cuvenită; aceasta este concilierea fiinţînd în sine a conştiinţei de sine cu prezentul. De la această preţuire pornesc străduinţele ştiinţei.

Astfel, vedem că finitul, prezentul lăuntric şi cel exterior este sesizat cu ajutorul experienţei şi ridicat pe planul generalităţii cu ajutorul intelectului; omul vrea să cunoască legile, forţele, adică să transforme individualul percepţiilor în forma generalului. Lumescul cere să fie judecat în mod lumesc; judecătorul este intelectul gînditor. Cealaltă latură este cerinţa ca eternul, ceea ce este adevărat în sine şi pentru sine, să fie şi el cunoscut, sesizat, cu ajutorul inimii curate; propriul spirit îşi însuşeşte pentru sine veşnicul. Aceasta este credinţa luterană fără alt accesoriu (faptele, cum se zicea). Totul are valoare numai întrucît este sesizat în inimă şi nu ca lucru. Conţinutul încetează de a mai fi ceva ce ţine de natura obiectelor; Dumnezeu este deci numai în spirit şi nu dincolo, el este ceea ce e mai propriu (*das Eigenste*) individului. O formă a interiorului este şi gîndirea pură; aceasta se apropie şi ea de ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine şi se consideră îndreptăţită să-l înţeleagă pe acesta.

F i l o z o f i a e p o c i i m o d e r n e pleacă de la principiul la care ajunsese filozofia antică, adică de pe poziţia conştiinţei de sine reale; ea are în general ca principiu spiritul care îşi este sieşi prezent; ea transformă poziţia evului mediu, deosebirea dintre ceea ce e gîndit şi universul existent, într-o[268] opoziţie şi se ocupă cu rezolvarea acestei opoziţii. De aceea interesul ei principal nu este atît acela de a gîndi obiectele în adevărul lor, cît este gîndirea însăşi şi asimilarea conceptuală a obiectelor, este însăşi gîndirea acestei unităţi la care se reduce în genere prinderea de către conştiinţă a unui obiect p r e-supus.

Î n p r i m u l rînd: Aici avem de examinat forma aceasta concretă care este apariţia gîndirii pentru sine. Aceasta apare în chip esenţial ca gîndire subiectivă cu reflectarea a fiinţării-în-sine (*das Insichseins*), încît ea prezintă o opoziţie faţă de ceea-ce-este în general. Interesul este atunci exclusiv acela de a concilia această opoziţie, de a concepe concilierea în existenţa ei supremă, adică în extremele ei cele mai abstracte. Această diviziune supremă este o p o z i ţ i a c e a m a i a b s t r a c t ă, a c e e a d i n t r e g î n d i r e şi f i i n ţ ă; şi împăcarea acestora trebuie să fie sesizată. Începînd cu epoca modernă, toate filozofiile arată interes faţă de această unitate. Gîndirea este în felul acesta mai liberă, şi astfel părăsim acum unitatea ei cu teologia; ea se separă de teologie, aşa cum s-a separat şi la greci de mitologie, de religia populară, şi numai la sfîrşit, în perioada alexandrină,

a căutat din nou aceste forme şi a umplut reprezentările mitologice cu forma gîndului. Însă legătura [dintre gîndire şi teologie] rămîne de aceea absolut în sine. Deoarece teologia este absolut numai ceea ce e filozofia, aceasta fiind tocmai gîndire asupra teologiei. Nu-i serveşte la nimic teologiei să se revolte împotriva acestui fapt, spunînd că ea nu vrea să ştie nimic de filozofie că e vorba de pure teme filozofice care trebuie să fie lăsate la o parte. Teologia are totdeauna de-a face cu gînduri pe care ea le aduce cu sine ; iar aceste reprezentări subiective ale ei, aceste gînduri, metafizica ei domestică şi privată, nu sînt decît reflexiile, opiniile etc. epocii. Şi, prin urmare este vorba adesea de reprezentări cu totul neevoluate, de o gîndire necritică ; ea este, fără îndoială, legată de convingerea subiectivă particulară şi aceasta trebuie s-o confirme ca
269 justă în particular ; însă aceste gînduri, aceste reprezentări care furnizează criteriul, judecata, ceea ce e hotărîtor, aceste reprezentări generale nu sînt nimic altceva decît ceea ce se găseşte pe drumul bătut de toată lumea, ceea ce pluteşte la suprafaţa timpului. Aşadar, cînd gîndirea îşi face apariţia pentru sine, ne despărţim de teologie. Vom vorbi totuşi despre o apariţie în cuprinsul căreia gîndirea şi teologia sînt încă unite : este Jacob Böhme.

Spiritul se găseşte acum şi se mişcă în cuprinsul domeniului său propriu ; acesta este, pe de o parte, lumea naturală, finită ; pe de altă parte, este lumea interioară, şi aceasta este în primul rînd conţinutul creştin. Primul lucru care trebuie cercetat este oarecum spiritul, spiritul aflător în lumea sa concretă ca în domeniul său, deci modul concret al cunoaşterii.

Propriu-zis, abia cu aceasta îşi face din nou apariţia filozofia, adevărul ca adevăr, în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea. De altfel, acest spirit, smuls spre exterior, trebuia să se afirme şi să se impună în religie, în viaţa lumească, devenea conştient de sine în reprezentări, în gînduri populare şi într-o aşa-numită filozofie populară. Apariţia propriu-zisă a filozofiei înseamnă să te înţelegi, în mod liber în gîndire, pe tine însuţi şi natura, şi tocmai prin aceasta să gîndeşti şi să înţelegi raţionalitatea în prezenţa ei, esenţa, legea generală însăşi. Căci aceasta este a noastră, subiectivitatea ; iar ea, ca gînditoare, este infinit liberă, independentă, nerecunoscînd nici o autoritate. Înlăturarea culturii formale a intelectului logic şi a enormului material din el era mai necesară decît lărgirea acestui material. Ştiinţa cercetătoare se mişcă în extensie şi în infinitul rău. —

Aşadar, principiul filozofiei moderne nu este gîndirea naivă, ci ea are în faţa sa opoziţia dintre gîndire şi natură. Spiritul şi natura, gîndirea şi fiinţa sînt cele două laturi infinite ale ideii. Aceasta poate ieşi cu adevărat în evidenţă numai cînd laturile ei sînt sesizate pentru sine, în abstracţia şi în totalitatea lor. Platon le-a conceput ca legătură a ceea ce limitează 270
şi ceea ce e infinit, unu şi multiplu, simplu şi altul dar nu ca gîndire şi fiinţă. Acestea nu sînt naive, adică sînt sesizate cu conştiinţa opoziţiei lor; această opoziţie trebuie depăşită cu gîndirea şi aceasta înseamnă să fie înţeleasă unitatea lor.

Aceasta este poziţia conştiinţei filozofice în genere; însă calea realizării acestei unităţi, calea gîndirii, a înţelegerii ei, este dublă. Direcţiile acestei perioade sînt două: prima este cea care afirmă primatul experienţei, a doua este reprezentată de filozofia care pleacă de la gîndire, de la ceea ce este interior. Filozofia se împarte deci între cele două principale forme de rezolvare a contradicţiei amintite, în filozofie realistă şi filozofie idealistă; adică într-o filozofie care derivă obiectivitatea şi conţinutul gîndului din percepţii şi o filozofie care pleacă în descoperirea adevărului de la independenţa gîndirii.

a. Filozofarea însemna acum sau avea ca principală determinaţie gîndirea autonomă şi constatarea a ceea ce e dat, convingerea că, în aceasta rezidă adevărul şi deci că acesta este ceea ce putem cunoaşte; filozofarea însemna nivelarea şi uniformizarea, de fiecare dată, a orice este speculativ, coborîrea speculativului la experienţă. Această realitate dată este natura existentă, exterioară; şi este activitatea spirituală, ca lume politică şi ca activitate subiectivă. Calea spre adevăr era: să pornească de la această presupoziţie, dar să nu se oprească la ea ca realitate exterioară ce se individualizează, ci să o reducă la general.

α. Observaţia primei direcţii amintite se îndreaptă înainte de toate spre natura fizică, din a cărei observare omul extrage generalul, legile, întemeindu-şi ştiinţa pe această bază. Această cale a experienţei şi observaţiei s-a numit, şi se numeşte încă, filozofie; este maniera ştiinţelor finite, bazată pe observaţie şi raţionament, ceea ce se numeşte încă şi acum *sciences exactes*. Acestui intelect propriu i se opunea pietatea, de aceea şi filo- 271
zofia, întrucît se numea înţelepciune lumească. În adevăr, aici ideea însăşi, în nemărginirea ei, nu este obiect, nu este cunoscută [ca atare], ci e conţinut determinat; acesta este ridicat pe planul generalului, al legii — generalul, aşa cum e

determinat de intelect, luat din observaţie (Kepler). Ştiinţa naturală merge numai pînă la treapta reflexiei; şi filozofie fură numite în parte aceste ştiinţe finite, aşa cum principiile fizice ale lui Newton s-au numit: *Principia philosophiae naturalis*. Totul se numea *philosophia naturalis*: observaţia, fizica experimentală etc. — În filozofia scolastică, dimpotrivă, i se scoseseră omului ochii şi ceea ce s-a discutat în acea epocă despre natură a pornit de la presupoziţii obscure.

β. În al doilea rînd, fu supus observaţiei spiritualul, felul în care acesta, în realizarea lui, înfăptuieşte o lume spirituală, formînd statele: pentru a determina astfel, pe baza experienţei, care este dreptul indivizilor unii faţă de alţii şi faţă de principi şi dreptul statelor faţă de alte state. Mai înainte papii îi ungeau pe regi, după cum cei din *Vechiul testament* erau instituiţi de Dumnezeu; dijma era prescrisă în *Vechiul testament*; gradele de rudenie interzise la căsătorie erau luate din legile mozaice; ceea ce era considerat ca just pentru regi şi le era îngăduit era scos din istoria lui Saul şi a lui David; drepturile preoţimii erau sprijinite pe texte din Samuil. Pe scurt: *Vechiul testament* era izvorul tuturor principiilor de drept constituţional, şi aşa sînt întărite şi acum dispoziţiile papilor în toate bulele lor. Ne putem reprezenta cu uşurinţă la ce galimatias ducea un astfel de procedeu! — În schimb, acum, dreptul era căutat în însuşi omul şi în istoria lui şi se arăta ce fusese valabil ca drept pe timp de pace şi pe timp de război. În felul acesta au fost elaborate cărţi care sînt încă frecvent citate în parlamentul englez. Au fost apoi observate instinctele omului
272 care urmează să fie satisfăcute în cadrul statului şi modul în care ele ar putea fi satisfăcute, — pentru ca astfel dreptul să fie cunoscut din însăşi natura omului, a celui trecut şi a celui prezent.

b. A doua direcţie filozofică pleacă de la interior în general. Prima direcţie este realism, a doua e idealism: totul se află în gîndire, spiritul este el însuşi tot conţinutul. Aici ideea însăşi este transformată în obiect; ceea ce înseamnă că ea este gîndită şi de la ea se trece la ceea ce e determinat. Ceea ce, dincolo este scos din experienţă e derivat aici *a priori* din gîndire; sau încă, este sesizat ceea ce e determinat, însă acesta nu este redus doar la general, ci la idee. — Dar ambele direcţii se întîlnesc, deoarece şi experienţa vrea să deducă legi generale din observaţiile ei;

iar pe de altă parte gîndirea, plecînd de la generalitatea abstractă, trebuie totuşi să-şi dea un conţinut determinat. Experienţa a pornit din Anglia, unde ea se bucură şi acum de cea mai înaltă consideraţie; Germania a plecat de la ideea concretă, de la interiorul concret, plin de suflet şi de spirit; în Franţa s-a impus mai mult generalitatea abstractă.

În al doilea rînd: Probleme ale filozofiei actuale, opoziţii, conţinut care preocupă acum aceste timpuri noi.

a. Aici găsim un punct atins de noi deja cînd a fost vorba de evul mediu, anume: deducerea existenţei lui Dumnezeu din gîndire. Avem spiritul pur, Dumnezeu, pe de altă parte avem existenţa lui: ambele laturi trebuie cuprinse prin gîndire ca formînd o unitate fiinţînd în sine şi pentru sine. — Alte interese se referă la aceleaşi determinaţii generale; anume, la cunoaşterea unităţii opoziţiei, la realizarea concilierii interioare şi în sfera intereselor obiective ale ştiinţei. Opoziţia cea mai dură este sesizată ca fiind legată într-o unică unitate. Prima formă a opoziţiei este ideea de Dumnezeu şi fiinţa.

b. A doua formă a opoziţiei este binele şi răul, — opoziţia dintre pozitiv, general, bine şi rău, ca opoziţie a fiinţării-pentru-sine [273] a voinţei împotriva universalului. Trebuie cunoscută originea răului. Dumnezeu este atotputernic, înţelept, bun. Răul este ceea ce e absolut altceva, este negativul lui Dumnezeu ca sfînt; şi în acelaşi timp Dumnezeu este puterea absolută. Răul este deci în contradicţie cu sfinţenia, cu puterea lui Dumnezeu; se încearcă rezolvarea acestei contradicţii.

c. A treia formă a opoziţiei este aceea dintre libertatea omului şi necesitate. α. Individul este îndreptăţit pentru sine, se determină pe sine absolut din sine, este început absolut al determinării. În eu, în mine, este ceva ce decide în chip absolut; eul nu este determinat de altundeva, ci numai din sine. Acest fapt este în contradicţie cu faptul că singur Dumnezeu este determinantul absolut, ceea ce este conceput ca preştiinţă a lui Dumnezeu, ca providenţă, cînd ceea ce trebuie să se întîmple aparţine viitorului. Dar ceea ce ştie Dumnezeu, aceasta şi este; ştiinţa lui nu este doar subiectivă. Mai precis, libertatea contrazice concepţia că numai Dumnezeu este ceea ce e absolut determinant. β. În al doilea rînd, libertatea omenească este în opoziţie cu necesitatea ca mod determinat al naturii.

γ. Obiectiv, această opoziție este aceea dintre cauzele finale și cauzele eficiente, dintre acțiunea conform necesității și acțiunea potrivit libertății.

d. În al patrulea rînd : această opoziție a libertății omului și a necesității naturii (natura exterioară și interioară a omului este necesitatea lui, față de libertatea sa ; el este dependent de natură) are și forma mai precisă a relației sufletului cu corpul, *commercium animi cum corpore* ; sufletul este ceea ce e simplu, ideal, liber, — corpul ceea ce e multiplu, corporal, material, necesar.

Aceste materii interesează știința ; interesele acesteia sînt cu totul de altă natură decît interesele proprii filozofiei antice. Deosebirea constă în faptul că aici există conștiința acestei opoziții, opoziție conținută, fără îndoială, și în obiectele ști-
274 ințifice ale anticilor, dar care nu fusese încă sesizată de conștiință. Această conștiință a opoziției, a căderii, este punctul principal în reprezentările religiei creștine. Realizarea și în cuprinsul gîndirii a acestei concilieri — care este obiect al credinței — aceasta este problema generală a științei. În sine, concilierea a fost deja înfăptuită ; căci știința se consideră capabilă să realizeze în sine această cunoaștere a concilierii [opoziției]. Prin urmare, sistemele filozofice nu sînt altceva decît modalități ale acestui acord absolut ; astfel încît singură această unitate concretă a acestor contrarii este adevărul.

În al treilea rînd : trepte în progresul științei. Primele două filozofii pe care trebuie să le examinăm sînt aceea a lui Bacon și aceea a lui Jacob Böhme ; în rîndul al doilea vine filozofia lui Descartes și cea a lui Spinoza, împreună cu filozofia lui Malebranche ; urmează, în al treilea rînd, Locke, Leibniz și Wolf ; pe lîngă acestea, vom vorbi despre formațiile următoare ale filozofiei scoțiene și engleze și despre acelea ale filozofiei franceze ; în sfîrșit, în al patrulea rînd, vom vorbi despre Kant, Fichte, Jacobi și Schelling. Cu Descartes abia începe, propriu-zis, filozofia epocii moderne, gîndirea abstractă. Avem trei secțiuni principale :

a. Mai întîi, anunțarea acestei concilieri, ca încercări particulare, încă nedeterminate, încă impure ; aici îl avem pe Bacon din Verulam și pe Jacob Böhme, teozoful german. Bacon pleacă de la experiență și inducție, Böhme de la Dumnezeu (panteismul trinității).

b. Conciliere metafizică. Abia aici începe filozofia propriu-zisă a acestei epoci; ea începe cu Descartes. α. Aceasta este poziția metafizicii. Intelectul încearcă prin gîndire să realizeze concilierea, unificarea; în cercetările lui, el recurge la determinațiile de gîndire pură ale sale. Trebuie să vorbim despre Spinoza, Locke şi Leibniz, ei constituie metafizica. Descartes şi Spinoza opun gîndirea şi ființa. Locke experiența şi ideea metafizică: el a examinat opoziția însăşi. Monada lui Leibniz este totalitate a concepției sale despre lume; β. În al doilea rînd, trebuie să tratăm la ei despre decăderea acestei metafizici, despre [275]
scepticismul îndreptat împotriva metafizicii ca atare şi împotriva generalului empirismului.

c. A treia treaptă constă în faptul că însăşi această conciliere, ce trebuie să fie înfăptuită, este sesizată de conştiință, devine obiectul cugetării. Concilierea ajunge unicul principiu şi interes. Ca principiu, concilierea are forma raportului dintre cunoaştere şi conținut. Cum este şi cum poate fi gîndirea identică cu ceea ce este obiectiv? Interiorul acestei metafizici, ceea ce se află la baza ei, este scos în evidență pentru sine şi devine obiect [de cercetare]. Aici aparțin filozofia kantiană şi filozofia mai nouă.

În a l p a t r u l e a rînd: cît priveşte elementele istorice, exterioare ale v i e ț i i filozofilor ne va izbi faptul că de atunci şi aceste împrejurări de viață se înfățişează cu totul altfel decît cele în care au trăit filozofii antichității. În antichitate am văzut că filozofii erau individualități independente. Atunci se pretindea ca filozoful să trăiască în consonanță cu ceea ce propovăduieşte, să disprețuiască lumea, să nu se amestece în vălmăşagul ei. Aşa au făcut cei vechi. Pe timpul lor filozofia a determinat starea [socială] a individului. Se putea întîmpla, şi s-a întîmplat adesea, ca individul să şi trăiască ca filozof, încît scopul interior, viața lui spirituală, i-a determinat şi condițiile exterioare; filozofii antici au fost astfel individualități plastice. Obiectul cunoaşterii lor era acela de a considera universul cu ajutorul gîndirii. În felul acesta, ei s-au ținut departe de legături exterioare cu lumea, nu s-au angajat în legături pe care în bună parte eventual nu le aprobau; relații, cel puțin, care totdeauna se desfăşoară pentru sine, avînd propriile lor legi şi moduri de a fi, de care individul depinde şi la care în acelaşi timp el participă pentru a-şi satisface interesele personale, obținînd astfel

276 considerație, avere, cinstire, distincție. Prezentul, condițiile vieții exterioare nu i-au interesat pe filozofii antici ; ei au rămas în cuprinsul ideii. Ei nu s-au ocupat de lucruri care nu prezentau interes pentru gîndirea lor. Au dus un mod de viață particular, au trăit ca persoane particulare. Ei pot fi asemănați cu călugării : renunțînd la bunuri lumești, filozofii antici și-au păstrat independența, au trăit fără legături.

În evul mediu cei ce fac filozofie sînt îndeosebi preoți, doctori în teologie. În perioada de tranziție, filozofii au trăit în luptă, în luptă interioară cu ei înșiși și în luptă exterioară cu împrejurările ; ei și-au petrecut viața în zbucium sălbatic și rătăcire.

Altele sînt condițiile în epoca modernă : nu mai întîlnim individualități filozofice, filozofia nu formează o stare [socială]. Acum vedem filozofii în legături cu lumea, angajați într-o activitate oarecare, făcînd parte dintr-o stare comună, în stat alături de alții ; acum ei sînt dependenți și în raporturi. Ei trăiesc în raporturi sociale sau participă la viața de stat ; adică ei sînt, desigur, și persoane particulare, însă situația de persoane particulare îi izolează tot atît de puțin de celelalte relații pe care le au. Această deosebire este determinată în general de forma pe care au luat-o împrejurările exterioare. În epoca modernă lumea exterioară s-a liniștit, ea a intrat în ordine ; s-au constituit clase sociale, moduri de viață. Constatăm existența unei orînduiri generale rezonabile ; aceasta înseamnă concilierea principiului laic cu sine însuși ; astfel încît relațiile lumești s-au organizat în mod corespunzător naturii, în mod rațional. O dată cu edificarea lumii interioare, a religiei, și cu împăcarea lumii exterioare cu sine însăși, individualitatea are și ea alte condiții ; ea nu este individualitatea plastică a anticilor. Această rînduire generală, rezonabilă, are o putere atît de mare, încît fiecare individ îi aparține, și totuși
277 aceasta își poate clădi în același timp o lume interioară. Exteriorul a fost conciliat cu sine în așa fel încît interiorul și exteriorul pot coexista în chip de sine stătător și independent, iar individul este în situația de a-și putea lăsa latura sa exterioară în seama ordinii exterioare, în timp ce la acele figuri plastice exteriorul nu putea fi determinat decît absolut numai de interior. Dimpotrivă, acum, dată fiind forța superioară a interiorului individului, acesta își poate abandona exteriorul voii întîmplării, — întocmai cum el își lasă îmbrăcămintea în seama modei întîmplătoare, socotind că nu face să-ți bați capul cu așa ceva. Insul își poate lăsa exteriorul liber, poate lăsa să

îi fie determinat de altceva : de ordinea care există în cercul în care trăieşte. Lumea modernă este această putere esenţială a interdependenţei ; ea este astfel constituită încît este absolut necesar pentru individ să se încorporeze în această interdependenţă a existenţei exterioare. Într-o stare [socială] oarecare nu este posibil decît un singur mod comun de existenţă ; Spinoza face excepţie. Astfel, mai înainte vitejia era individuală. Vitejia modernă constă în faptul ca nimenea să nu acţioneze de capul lui, ci ca fiecare să se bazeze pe legătura sa cu ceilalţi ; această legătură îi determină sarcina şi meritul. Breasla filozofilor nu este încă organizată, cum e aceea a călugărilor. Lumea academică formează aşa ceva ; dar chiar şi o astfel de stare — intrarea în cadrul ei este ceva ce e determinat în mod exterior — coboară la nivelul banalităţii inerente relaţiilor de breaslă. Esenţialul este să rămîi credincios scopului urmărit.

SECŢIUNEA I:

BACON ŞI BÖHME

Două figuri cu totul diferite şi două filozofii complet 278
disparate. Filozofia baconiană înseamnă în general filozofare care se bazează pe experienţă, pe observarea naturii exterioare sau spirituale a omului, în manifestarea înclinaţiilor şi dorinţelor lui, în determinaţiile lui raţionale, juridice. La bază sînt puse observaţiile, din ele se trag concluzii şi pe această cale sînt găsite reprezentări generale, sînt descoperite legi ale acestui domeniu. Acest procedeu apare mai întîi la Bacon, dar nu prea dezvoltat, cu toate că Bacon, este citat ca şef al acestui mod de procedare, ca fiind conducătorul oştii filozofilor experienţei.

A. BACON [DE VERULAM]

Această părăsire a conţinutului transcendent, conţinut care, datorită formei sale, îşi pierduse meritul adevărului său şi care nu este nimic pentru conştiinţa de sine, pentru certitudinea de sine, certitudine a realităţii proprii, această părăsire ce fusese deja înfăptuită, o vedem exprimată în chip conştient de către lordul] B a c o n, baron de V e r u l a m, conte de St. Alban, — acest conducător al oricărei filozofii a experienţei, — cu ale cărui mici sentinţe sînt încă şi acum împodobite şi la noi, bucuros, anumite opere. Bacon s-a născut la Londra în 1561. Cum bunicii şi rudele sale deţineau posturi înalte în stat, se dedică şi el, format în această direcţie, mai întîi tre-

burilor publice, făcînd carieră mare. Tatăl său a fost păstrător al marelui sigiliu (ministru de justiție) sub regina Elisabeta. Bacon a manifestat de timpuriu mari talente. La etatea de 19 ani el a scris deja o lucrare despre stările din Europa (*De statu Europae*). În tinerețea sa, Bacon legă prietenie cu contele Essex (favoritul Elisabetei) care l-a sprijinit (ca fiu mai tînăr
279 al părinților săi, averea părintească le-a revenit fraților săi mai mari), ajungînd în curînd în situații avantajoase şi înălțat în rang. Însă din această cauză i se reproşează marea lui nerecunoştință față de protectorul său. A fost acuzat că s-a lăsat ademenit de dușmanii lui Essex, acuzîndu-l pe acesta, după căderea lui, în fața publicului, de înaltă trădare; lipsă de lealitatea cu care Bacon şi-a pătat gloria *.

Sub Iacob I, căruia i se recomandase cu lucrarea sa *De augmentis scientiarum*, Bacon a ocupat cele mai importante posturi în administrația statului englez. Făcu o căsătorie bogată, risipi în curînd totul şi nu se dădu înapoi de la intrigi şi nedreptăți. Se ataşă lui Buckingham, deveni păstrător al marelui sigiliu, mare cancelar al Angliei, baron de Verulam. (Iacob a fost un om slab, tată al lui Carol I, care fu decapitat.) Pe timpul cînd a ocupat această poziție, Bacon s-a făcut vinovat de cea mai ordinară corupție. Motiv pentru care el şi-a atras asupra sa mînia poporului şi indignarea celor mari, încît fu pus sub acuzație, iar procesul fu dus în fața parlamentului. A fost condamnat la o pedeapsă de 4 000 de lire sterline, numele lui fu şters de pe lista lorzilor, iar el fu închis în turnul Londrei. În cursul procesului şi în închisoare, Bacon a dat dovadă de cea mai mare slăbiciune de caracter. E adevărat că el a fost eliberat din închisoarea la care fusese condamnat, iar procesul lui a fost anulat; aceasta, datorită urii şi mai mari contra cabinetului Buckingham şi a regelui, sub a cărui domnie Bacon ocupase amintitele posturi, şi datorită faptului că el părea a fi căzut jertfă (căzuse înaintea lui Buckingham), fiind părăsit şi condamnat de tovarăşul său Buckingham; cei ce l-au doborît au ajuns ca, prin domnia lor, să fie tot atît de destestați; această împrejurare, mai degrabă decît nevinovăția lui, a atenuat întrucîtva disprețul şi ura poporului englez față de Bacon. Dar el n-a mai putut niciodată să-şi recîştige nici stima față de
280 sine însuşi, şi nici stima altora pentru persoana sa, stimă pe

---

* Buhle, *Geschichte der neueren Philos.*, vol. II, secțiunea a 2-a, pp. 950—952; Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 91—93.

care o pierduse prin reaua sa purtare anterioară. Se retrase deci din viața publică, trăind în sărăcie şi solicitînd subvenții regelui. Restul vieții sale s-a ocupat numai cu ştiințele ; a murit în 1626 *.

La greci şi la romani filozofii trăiau pentru ei, în condiții exterioare ce păreau potrivite ştiinței lor şi demne de ea ; acum această izolare a dispărut, filozofii nu sînt călugări, ci sînt în slujbe şi amestecați în stările prezentului, sînt angajați în lume şi în mersul şi desfăşurarea ei. Astfel se face filozofie incidental, ca un lux şi prisos.

Bacon este încă astăzi lăudat ca fiind cel care a îndreptat cunoaşterea spre adevăratul ei izvor, spre experiență. El este situat în fruntea drumului empiric al cunoaşterii. Şi, de fapt, el este inițiatorul şi reprezentantul a ceea ce se numeşte în Anglia filozofie ; — concepție pe care englezii nu au depăşit-o încă întru nimic. Deoarece ei par a fi în Europa poporul care, limitat la înțelegerea realității, este destinat, asemenea negustorilor de mărunțişuri şi meşteşugarilor în stat, să trăiască totdeauna adîncit în materie şi să aibă ca obiect realitatea şi nu rațiunea. Bacon şi-a cîştigat mari merite arătînd cum trebuie dată atenție fenomenelor exterioare şi interioare ale naturii. Se face însă de numele lui un mai mare caz decît este meritul ce i s-ar putea atribui în mod nemijlocit. Devenise tendința epocii şi a rezonării engleze de a pleca de la fapte şi de a judeca conform acestora. Întrucît el a afirmat această direcție 281
de gîndire, i s-a atribuit lui meritul de a fi dat în general cunoaşterii această direcție.

Mulți oameni cultivați au gîndit şi vorbit pe baza experienței lor, a unei cunoaşteri formate a lumii, despre ceea ce prezintă interes pentru om, despre treburile statului, despre suflet, inimă, natura exterioară etc. Bacon a fost şi el un om de lume cultivat, care a trăit în situații înalte, în treburi publice, care a acționat practic asupra realității, a observat oamenii, împrejurările şi a lucrat în funcție de acestea, ca oamenii de lume cultivați ce reflectează sau, dacă vrem, filozofează. — După încheierea carierei sale politice, el s-a îndreptat spre activitatea ştiințifică, considerînd şi tratînd ştiințele în acelaşi fel practic, avînd în vedere utilitatea lor şi ținînd seama de experiența concretă, de felul concret de

---

* Buhle, *op. cit.*, pp. 952—954 ; Brucker, *op. cit.*, pp. 93—95.

a vedea. Filozofia lui Bacon este considerare a prezentului şi valorificare şi afirmare a acestuia aşa cum el apare; aceea ce există este astfel privit cu ochi deschişi şi această contemplare este onorată şi recunoscută. Găsim aici încrederea raţiunii în ea însăşi şi în natură, cînd ea se îndreaptă gîndind către natură, spre a găsi în ea adevărul, natura fiind în sine armonică. Bacon a lăsat cu totul deoparte şi a repudiat maniera scolastică de a raţiona, afirma şi filozofa pornind de la abstracţii cu totul îndepărtate : a înlăturat orbirea faţă de ce se află înaintea ochilor. Ceea ce formează poziţia lui Bacon este fenomenul sensibil, aşa cum el se prezintă omului cultivat, aşa cum acesta reflectează asupra lui, este utilitatea etc. A accepta fenomenul sensibil aşa cum e şi a-l declara ca valabil este conform cu principiul potrivit căruia ce este finit, lumescul, e luat ca ceva finit, aceasta înseamnă că e luat şi în comportarea sa sensibilă.

Bacon s-a îndreptat spre ştiinţe în mod practic, a surprins fenomenul recurgînd la reflexie şi a ţinut seamă de el, ca fiind ce este prim. Ştiinţele le-a considerat în acelaşi timp metodic. El n-a enunţat numai simple păreri şi sentimente; el nu s-a exprimat despre ştiinţe tranşant,aşa cum se exprimă un domn distins, ci a mers la precizări şi a stabilit o metodă cu privire la cunoaşterea ştiinţifică. Numai datorită acestui caracter metodic al cercetării introdus de el Bacon este remarcabil, şi numai pentru acest motiv trebuie el să fie primit în istoria ştiinţelor şi a filozofiei. Datorită acestui principiu al cunoaşterii metodice şi-a exercitat Bacon marea sa influenţă asupra epocii sale, atrăgînd atenţia acesteia asupra lipsurilor ştiinţelor, atît în ce priveşte metoda lor, cît şi în ce priveşte conţinutul lor. Bacon trece drept conducător al filozofiei experienţei; în acest sens se va face mereu apel la el. El a stabilit principiile generale de procedare în domeniul acestei cunoaşteri.

282

Cunoaşterea bazată pe experienţă, rezonarea pe baza acesteia se opune cunoaşterii ce pleacă de la concept, cunoaşterii speculative. Această opoziţie este concepută chiar atît de pregnant, încît se crede că cunoaşterea prin concept s-ar ruşina de cunoaşterea din experienţă, după cum apoi şi aceasta s-ar opune cunoaşterii prin concept. Despre Bacon se poate spune ceea ce spune Cicero despre Socrate : el a introdus filozofarea în lucrurile lumeşti, în casele oamenilor *, şi, în această măsură, cunoaşterea

* Vezi vol. II, p. 47.

prin concept, cunoaştere ce pleacă de la absolut, poate să privească de sus cunoaşterea care stă la baza acestei filozofări; este însă necesar pentru idee ca particularitatea conţinutului să fie elaborată. O latură esenţială este conceptul, dar tot atît de esenţială este finitatea conţinutului ca atare. Spiritul îşi conferă sieşi prezenţă, existenţă exterioară. A cunoaşte această existenţă, realitatea lumii aşa cum este ea, universul sensibil, a te cunoaşte pe tine ca acesta, adică cu desfăşurarea ta fenomenală, sensibilă, este una din laturi. A doua latură este ra- 283
portarea la idee. Abstracţia în sine şi pentru sine trebuie să se determine, să se particularizeze. Ideea este concretă, se determină pe sine în sine, se dezvoltă; iar cunoaşterea perfectă este tot mai dezvoltată. Cunoaşterea are, referită la idee, numai sensul că elaborarea dezvoltării nu este împinsă atît de departe. Această dezvoltare este aceea ce are importanţă; şi în vederea acestei dezvoltări, în vederea determinării particularului pornind de la idee, a dezvoltării cunoaşterii universului, a naturii, este necesară cunoaşterea particularului. Acest particular trebuie să fie elaborat pentru sine: trebuie să ne străduim să cunoaştem natura empirică, cea fizică şi natura omului. Este meritul epocii moderne de a fi promovat sau produs această cunoaştere. Ceea ce au făcut anticii sub acest raport este cu totul nemulţumitor. Empiria nu este simplă observaţie (auz, pipăit etc.), simplă percepere a singularului, ci ea caută în chip esenţial să descopere genuri, ceva general, legi. Şi întrucît ea le produce pe acestea, ea păşeşte pe terenul conceptului, dînd naştere la ceva ce aparţine domeniului ideii, al conceptului; empiria prepară materialul empiric pentru concept, încît acesta poate apoi să-l preia cum se cuvine.

Cînd ştiinţa este deja constituită, ideea trebuie să plece din sine, ştiinţa nu mai începe atunci de la empiric; dar, ca ştiinţa să se constituie, să ajungă să existe, este necesar mersul de la individual, de la particular, la general: activitate ca acţiune, ca reacţie faţă de empiric, de materialul dat — prelucrare a acestuia. (Cerinţa cunoaşterii *a priori* că ideea s-a construit din sine este reconstrucţie, la fel ca sentimentul în religie în genere.) Fără dezvoltarea pentru sine a ştiinţelor empirice, filozofia n-ar fi putut ajunge mai departe decît ea a ajuns la antici. Totalitatea ideii în sine este ştiinţa încheiată, iar cealaltă latură este începutul ei, procesul constituirii ei. 284
Acest proces al constituirii ştiinţei este deosebit de mersul ei

în sine, atunci cînd ea e deja constituită, aşa cum se deosebeşte mersul istoriei filozofiei de acela al filozofiei însăşi. În orice ştiinţă se pleacă de la principii, acestea sînt, la început, rezultate ale particularului; dar, cînd ştiinţa este constituită, se începe cu ele. Aşa stau lucrurile şi în ce priveşte filozofia: elaborarea laturii empirice a fost condiţie esenţială a ideii pentru ca ea să poată ajunge la dezvoltarea, la determinarea sa. De exemplu, ca istoria filozofiei epocii moderne să poată exista, este necesar să existe istoria filozofiei în general, mersul filozofiei de-a lungul atîtor mii de ani; spiritul a fost nevoit să parcurgă calea aceasta lungă pentru a produce filozofia modernă. În faţa conştiinţei ea se înfăţişează apoi ca şi cînd şi-ar tăia toate punţile din spatele ei; ea pare că se mişcă liberă numai în eterul ei, că se desfăşoară în acest mediu fără să întîlnească rezistenţă, reacţie; altceva este însă să dobîndeşti acest eter şi desfăşurarea în el. Nu ne este îngăduit să pierdem din vedere faptul că, fără acest mers, filozofia nu ar fi ajuns la existenţă; spiritul este în chip esenţial prelucrare a ce e un altul. Acesta este spiritul filozofiei baconiene.

1. Bacon consideră experienţa ca unicul izvor adevărat al cunoaşterii; apoi, peste aceasta, el aşază gîndirea. Bacon a devenit celebru cu două opere ale sale. Meritul său constă anume, în p r i m u l rînd, în faptul că, în scrierea sa *De augmentis scientiarum*, el a elaborat o enciclopedie sistematică a ştiinţelor, o schiţă care, fără îndoială, trebuia să producă senzaţie printre contemporanii săi. Este important să pui în faţa oamenilor un astfel de tablou sistematizat al întregului, la care aceştia nu se gîndiseră. Această enciclopedie expune o clasificare generală a ştiinţelor; principiile diviziunii se bazează
285 pe deosebirile care există între facultăţile psihice. El împarte ştiinţele în ştiinţe ale memoriei, ale imaginaţiei şi ale raţiunii: 1) lucruri ale memoriei; 2) ale imaginaţiei; 3) ale raţiunii. Astfel, Bacon a atribuit istoria memoriei, poezia (arta) imaginaţiei şi, în sfîrşit, a atribuit raţiunii filozofia *. Apoi, după modul preferat al diviziunii, acestea sînt împărţite mai departe; în aceste clase Bacon distribuie restul într-un fel nemulţumitor. Istoriei îi aparţin lucrările lui Dumnezeu: istoria sfîntă, profetică şi bisericească; lucrările omului: istoria, istoria literaturii; apoi

* *De augmentis scientiarum*, II, c. 1 (Lugd. Batavor., 1652, in 12°), pp. 108—110 (*Opera omnia*, Lipsiae, 1694, pp. 43—44).

opere ale naturii etc. *. Bacon le parcurge potrivit manierii epocii sale, în care o latură principală este faptul că ceva este făcut plauzibil recurgînd la exemple, de pildă scoase din *Biblie* **. Cînd este vorba de regi, de papi etc., calul de bătaie este atunci Ahab, Solomon etc. Aşa cum atunci în legi, în legile căsătoriei, erau valabile formele evreieşti, atare forme au fost valabile şi în filozofie. Intîlnim în această scriere a lui Bacon şi teologie precum şi magie ***. Enciclopedia aceasta a lui este o metodică generală a cunoaşterii şi a ştiinţelor.

Clasificarea ştiinţelor este lucrul cel mai puţin important în lucrarea *De augmentis scientiarum*. Motivul pentru care a fost considerată valoroasă şi a exercitat influenţă această operă a fost critica pe care ea o conţine şi mulţimea observaţiilor luminoase asupra lipsurilor de care sufereau pe vremea aceea diferitele genuri de cunoştinţe şi de discipline ; şi cu deosebire observaţii în care autorul arăta că metoda aplicată pînă acum în ştiinţă era greşită şi nu ajungea la scop, dat fiind faptul că cei ce o practicau transformau concepte scolastico-aristotelice despre intelect în realităţi. — Această împărţire este, cum se 286
obişnuia deja la scolastici şi la alţii mai vechi, şi acum la modă în ştiinţele în care natura ştiinţei este necunoscută. În aceste ştiinţe este afirmat în prealabil conceptul ştiinţei, la acest concept este adăugat apoi un principiu străin de el, ca temei al diviziunii, aşa cum la Bacon este luată ca temei de diviziune deosebirea dintre memorie, imaginaţie şi raţiune, în timp ce adevărata diviziune este faptul că conceptul se scindează, se divide din sine. În cunoaştere se găseşte, desigur, momentul conştiinţei de sine, iar conştiinţa de sine reală are în ea momentele memoriei, imaginaţiei şi raţiunii. Însă tocmai această diviziune a conştiinţei de sine este o împărţire care nu e luată din conceptul conştiinţei de sine, ci este luată din experienţă, din experienţa care arată că conştiinţa de sine are aceste facultăţi.

2. A d o u a trăsătură distinctivă a lui Bacon constă tocmai în faptul că, în al său *Organon*, a doua lui scriere, el a încercat să valorifice o nouă metodă în ce priveşte cunoaşterea ; referitor la aceasta numele lui este adesea amintit cu laudă. Principalele

---

* *De augmentis scientiarum*, II, c. 2, p. 111 (*Operum*, p. 44) ; c. 4, pp. 123—124 (p. 49) ; c. 11, pp. 145—147 (pp. 57—58).

** Vezi mai jos, p. 290.

*** *Ibidem*, p. 289.

sale determinări constau în aceea că el a păşit polemic împotriva metodei de pînă aici, a metodei scolastice de cunoaştere pe cale de deducţie, adică împotriva formelor silogistice. Bacon numeşte această metodă *anticipationes naturae*. Se pleacă de la presupoziţii, de la definiţii, de la concepte admise, de la o abstracţie, de la un abstractum scolastic şi se raţionează mai departe, fără să se cerceteze ce este, ce există în realitate. Astfel, referitor la Dumnezeu şi la modul lui de acţiune în lume, apoi la diavoli etc., se întrebuinţau pasaje din *Biblie* (de exemplu: „soare, opreşte-te!"), spre a deriva din ele anumite propoziţii, teze metafizice, de la care apoi se mergea mai departe. Polemica lui Bacon a fost îndreptată împotriva acestei procedări apriorice; împotriva acestor anticipări ale naturii, Bacon a propus explicarea, interpretarea naturii *. În general, el respinge
287 deducţia. De fapt, nici această deducţie aristotelică nu este cunoaştere prin sine însăşi în ce priveşte conţinutul ei; deducţia are nevoie de ceva general, străin, care este pus la bază; tocmai de aceea, pe de altă parte, mişcarea deducţiei este, în ce priveşte forma ei, ceva accidental. Conţinutul nu este în unitate cu forma, de aceea însăşi această formă este în ea însăşi contingentă; ea, considerată pentru sine, este mişcare de înaintare într-un conţinut străin. Premisa majoră este conţinut existent pentru sine; premisa minoră, deopotrivă conţinut nu prin sine, merge înapoi la infinit, adică ea nu are forma în ea însăşi — forma nu este conţinutul. Prin deducţia silogistică se poate dovedi totdeauna tot atît de bine şi contrariul, deoarece acestei forme îi este indiferent ce conţinut îi este pus la bază. „Dialectica nu ajută cu nimic la descoperirea artelor: multe arte au fost inventate datorită întîmplării" **.

Împotriva acestei deducţii silogistice, nu împotriva deducţiei în general, adică nu împotriva conceptului ei (fiindcă Bacon pe acesta nu-l avea), ci contra deducţiei silogistice, aşa cum era ea practicată atunci, a dat Bacon o luptă îndîrjită; împotriva silogismului scolastic, care punea la baza lui un conţinut acceptat (concept), se indigna Bacon, insistînd să fie luat ca bază conţinutul experienţei şi să se procedeze pe calea inducţiei, deoarece el preconiza ca bază observarea naturii şi experimentul şi indica obiectele a căror cercetare ar fi deosebit de importantă pentru interesele societăţii omeneşti etc. De aici

---

* *Novum Organon*, l. I, aphor. 11—34 (*Operum*, pp. 280—282).

** *De augmentis scientiarum*, V, c. 2, pp. 320—321 (pp. 122—123).

rezulta apoi raționamentul prin inducție și analogie *. În fapt, era numai acest schimb al conținutului asupra căruia, fără să-și dea seama, insista Bacon; căci, dacă, propriu-zis, el repudia în general silogismul și admitea numai raționamentul prin inducție, fără să-și dea seama făcea în parte și el silogisme. 288
(Bacon opune silogismului inducția, dar această opoziție este formală, orice inducție este și silogism, fapt cunoscut și lui Aristotel. Dintr-o mulțime oarecare de lucruri, se deduce ceva general: prima propoziție, aceste corpuri cu aceste însușiri; a doua propoziție, toate aceste corpuri aparțin aceleiași clase; prin urmare, în al treilea rînd, această clasă are aceste însușiri. Acesta este un silogism complet.) Toți acei eroi ai experienței care, după el, au pus în practică ceea ce ceruse el și care cred că obțin din observații, încercări și experiențe lucrul însuși, în mod pur, nu puteau face aceasta nici fără silogisme și nici fără concepte, și ei concepeau și deduceau cu atît mai rău, cu cît își închipuiau că nu au de-a face cu concepte; și ei nu au ieșit în genere din silogism, trecînd la cunoaștere imanentă, adevărată.

Am amintit deja cît este de important să mergi la conținut ca conținut al realității, a ce e prezent; căci raționalul trebuie să aibă adevăr obiectiv. Concilierea spiritului cu lumea, transfigurarea naturii și a întregii realități nu trebuie să fie ceva transcendent, ceva ce va fi odată, ci trebuie să se împlinească acum și aici. Acest moment al lui «acum» și «aici» este ceea ce pătrunde astfel în general în conștiința de sine. Experiențele, experimentările, observațiile nu știu însă ceea ce ele fac într-adevăr, anume că unicul interes pe care ele îl arată față de lucruri este tocmai certitudinea interioară, inconștientă a rațiunii că ea se regăsește în ce e realitate; iar observațiile și experimentările, cînd sînt just făcute, duc tocmai la confirmarea faptului că numai conceptul este ceea ce e obiectiv. Experimentării îi scapă printre degete tocmai individualul sensibil și ea devine ceva general. Cel mai cunoscut exemplu [pentru ilustrarea acestui fapt] este electricitatea pozitivă și negativă, în măsura în care ea este pozitivă și negativă. — Celălalt neajuns de natură formală, de care suferă toți empiricii, este acela că ei cred că rămîn numai la experiență; rămîne necunoscut 289
pentru ei faptul că, în receptarea acestor percepții, ei fac meta-

---

* *Novum Organon*, l. I, aphor. 105, p. 313; *De augmentis scientiarum*, V, c. 2, pp. 326—327 (pp. 124—125).

fizică. Omul nu se opreşte la individual şi nici nu poate să rămînă la el. El caută universalul, aceasta înseamnă gînduri, dacă nu chiar concepte. Astfel, cea mai excelentă formă de gînd este forţa; avem forţă a electricităţii, a magnetismului, a gravitaţiei. Forţa este ceva general, nu e ceva perceptibil. Prin urmare, empiricii recurg în chip cu totul necritic, inconştient, la astfel de determinaţii. Inducţie înseamnă că se fac observaţii, experimentări, că se ţine seama de experienţă şi se deduce de aici determinaţia generală.

3. Bacon indică o b i e c t e l e cu care ar trebui mai ales să se ocupe filozofia. Aceste obiecte contrastează foarte mult dacă le comparăm cu ceea ce scoatem noi din percepţie şi experienţă. „În schiţa generală pe care o dă Bacon despre ceea ce trebuie să fie cu precădere obiect al cercetării filozofice, se găsesc următoarele obiecte, şi noi le alegem pe acelea asupra cărora el insistă în chip deosebit în operele sale". Printre aceste ştiinţe el cuprinde între altele şi „« prelungirea vieţii, întinerirea într-o anumită măsură, întîrzierea bătrîneţii, modificarea staturii, modificarea trăsăturilor feţii, transformarea corpurilor în alte corpuri, crearea unor specii noi, puterea asupra aerului şi stîrnirea furtunilor, o mai mare plăcere a simţurilor »". El vorbeşte despre fabricarea aurului. Bacon tratează şi astfel de subiecte şi caută să atragă atenţia [cercetătorilor] asupra posibilităţii eventuale de a descoperi mijloace pentru realizarea unui astfel de scop; ar trebui să căutăm, spune el, să mărim puterile omului în această direcţie. „El se plînge că astfel de cercetări au fost părăsite de cei pe care el îi numeşte *ignavi regionum exploratores*. În a sa istorie naturală Bacon dă reţete formale pentru fabricarea aurului şi pentru săvîrşirea
290 multor minuni" *. Bacon nu se află încă pe poziţia rezonabilă a cercetării naturii, ci el se găseşte încă pe terenul celor mai mari superstiţii şi al falsei magii etc.

Toate acestea sînt expuse în general de Bacon în chip raţional, şi astfel el rămîne dominat de reprezentările epocii sale. „Transformarea metalelor este un lucru greu de crezut. Totuşi cine ar cunoaşte natura greutăţii, culorii, maleabilităţii, fixităţii şi volatilităţii şi primele seminţe ale metalelor şi precipitantele lor ar putea eventual să producă aur după eforturi multe şi judicioase, nu însă cu ajutorul cîtorva picături de

---

* *The Quarterly Review*, vol. XVI, apr. 1817, pp. 50—51; Baco, *Silva silvarum sive historia naturalis*, cent. IV, sect. 326—327 (*Operum*, pp. 822—823).

elixir. Astfel, cine ar cunoaşte natura sbîrcirii, a asimilării şi a procesului de nutriţie ar putea să-şi prelungească viaţa cu ajutorul unor băi, al unui anumit regim etc. sau să-şi recîştige forţa tinereţii pînă la un anumit grad" *. Iată păreri nu chiar atît de stranii ! La capitolul *Medicină*, Bacon vorbeşte despre *malacissatio per exterius* **. La capitolul *Cosmetica*, referitor la farduri, spune că „se miră că legile civile şi bisericeşti timp atît de îndelungat nu s-au sesizat de prostul obicei al fardării (*pravam consuetudinem fucandi*); în *Biblie* citim, desigur, că Isabela s-a fardat, nu s-au sulimenit însă Estera şi Iudita"***. Nu avem nici o cercetare metodică, ştiinţifică, ci, în general, 291
numai reflecţii exterioare făcute de un om de lume.

O trăsătură principală la el, în privinţa elementului formal al cercetării, este faptul că el spune că „filozofia naturii se împarte în două părţi : partea primă constă în cercetarea cauzelor, a doua în producerea efectelor. Între cauzele ce trebuie să fie căutate, Bacon deosebeşte sau cauza finală şi cauza formală, sau, altfel, cauza materială şi eficientă ; primele aparţin metafizicii, acestea din urmă fizicii. Fizica, Bacon o consideră ca pe o ramură a filozofiei, ramură care, ca demnitate şi importanţă, stă mult în urma metafizicii. A promova cercetarea celei dintîi este scopul *Organon*-ului său "****.

O trăsătură principală este că Bacon s-a îndreptat împotriva considerării teologice a naturii, împotriva cauzelor finale. Căutarea cauzelor finale este nefolositoare, nu prezintă interes*****, lucrul principal este căutarea cauzelor eficiente (*causae*

---

* *De augmentis scientiarum*, III, c. 5, pp. 245—246 (p. 95) : *Versio argenti aut argenti vivi aut alicuius alii metalli in aurum res creditu dura. Attamen longe verisimilius est, ab homine qui ponderis, coloris flavi, malleabilis et extensibilis, fixi etiam et volatilis naturas cognitas et perspectas habuerit, quique similiter prima mineralium semina et menstrua diligenter introspexit, posse aurum multa et sagaci molitione tandem produci: quam quod pauca elixiris grana paucis momentis alia metalla in aurum vertere valeant; ... qui naturam arefactionis, assimilationis atque alimentationis... notarit, posse per diaetas, balnea... vitam prolongari aut vigorem iuventutis aliqua ex parte renovari.*

** *Ibidem*, IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

*** *Ibidem*, pp. 294—295 (p. 213).

**** *The Quarterly Review*, vol. XVI, apr. 1817, pp. 51—52 ; *De augmentis scientiarum*, III, c. 3—4, pp. 200—206 (pp. 78—80). *Novum Organon*, l. II, aphor. 2 : *Recte ponitur : Vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituantur causae quator: Materia, forma, efficiens et finis.*

***** *Novum Organon*, l. II, aphor. 2 : *Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. The Quarterly Review*, vol. XVI, apr. 1817 , p. 52.

efficientes). Aparţin de cercetarea pe baza cauzelor finale : „cauza pentru care avem peri la pleoape este aceea că aceştia să ne apere ochii ; blana groasă a animalelor serveşte pentru apărarea împotriva căldurii şi a frigului ; frunzele copacilor există ca să ferească fructele de soare şi de vînt" *, avem păr în cap din cauza căldurii ; tunetul şi trăsnetul ar fi pedeapsa lui Dumnezeu sau fac pămîntul roditor ; căţelul-pămîntului (*Murmel-*
292 *tiere*) hibernează fiindcă nu găseşte să mănînce ; melcul are casă spre a fi păzit împotriva atacurilor ; albina are ac pentru aceeaşi cauză. După Bacon, se dau nenumărate explicaţii de acest fel. El a pus în evidenţă latura negativă, exterioară a întrebuinţării [cauzelor finale] : dacă soarele şi luna ar lumina totdeauna, poliţia ar putea economisi mulţi bani, din care s-ar putea mînca şi bea luni întregi. Bine a făcut Bacon cînd s-a opus unor astfel de consideraţii, deoarece aici scopul este exterior. El a exclus această cercetare a scopurilor din fizică,căreia nu-i aparţine decît cercetarea cauzelor [eficiente]. Bacon spune că ambele moduri de cercetare pot să subziste unul lîngă altul **. Cercetarea cauzelor finale se referă la finalitatea exterioară, aşa după cum Kant a făcut şi el în mod just această diferenţă. În realitate însă, scopul interior este, dimpotrivă, conceptul interior al lucrului însuşi, aşa cum am văzut deja mai înainte, cînd a fost vorba de Aristotel. Organicul este scop, are finalitate interioară, şi astfel membrele au şi finalitate exterioară unul faţă de altul. Însă scopurile ca scopuri exterioare obiectului sînt eterogene faţă de acesta, nu au legătură cu obiectul studiat.

Dar conceptul naturii nu este în natura însăşi în sensul că scopul este în ea însăşi, ci conceptul ca finalitate îi este ceva străin. Natura nu-şi are scopul în sine însăşi, în aşa fel încît să trebuiască s-o respectăm, aşa cum individul om este scop în el însuşi, şi de aceea trebuie respectat. Individul omenesc ca individ trebuie respectat numai pentru ce e individual (singular) ca atare, şi nu pentru ce este general. Cine acţionează în numele a ce e general, al statului, de exemplu un comandant de oşti, nu trebuie de loc să respecte individul ; ci acesta, deşi este scop în sine, nu încetează în acest caz de a fi relativ. Individul uman nu este acest individ singular ca unul care se exceptează pe sine, opunîndu-se, ci este scop în sine tocmai fiindcă
298 esenţa lui este conceptul, fiindcă el este generalitatea. Scopul

---

* *De augmentis scientiarum*, III, c. 4, p. 237 (p. 92).

** *Ibidem*, p. 239 (p. 92).

în sine al animalului ca individ este propria sa autoconservare, 293
dar adevăratul scop în sine este specia. El nici nu ajunge să se conserve pe sine, ci conservarea singularității sale este contrariul, este autosuprimare, producție a speciei. — Bacon separă universalul, principiul, de cauza eficientă, alungîndu-l din fizică în metafizică; adică, el nu cunoaşte conceptul ca universal în natură, ci numai ca necesitate, adică cunoaşte universalul care se înfățişează pe sine în opoziția momentelor sale şi care nu le-a îmbinat în unitate: înțelegere a ceva determinat dintr-un ceva determinat, la infinit, şi nu înțelegere a ambilor din conceptul lor.

Bacon a făcut din căutarea cauzelor eficiente o cercetare mai generală, fel de a vedea care a exercitat o mare influență. Şi — întrucît acest fel de a vedea a contracarat superstiția nechibzuită, superstiție care, la popoarele germanice, a lăsat mult în urmă, în ce priveşte grozăvia şi absurditatea, pe cele răspîndite în lumea antică — el are meritul pe care am văzut că l-a avut filozofia epicuriană împotriva stoicilor superstițioşi şi a superstiției în general: superstiție care transformă în cauză o oarecare esență reprezentată (un transcendent trebuind să existe el însuşi în chip sensibil şi trebuind să acționeze ca o cauză) sau superstiție care face şi să acționeze unul asupra celuilalt două lucruri sensibile care n-au absolut nici un raport unul cu altul. Această polemică a lui Bacon împotriva strigoilor, astrologiei, magiei etc. * nu poate fi, evident, privită ca fiind filozofie, aşa cum pot fi alte gînduri ale lui; dar polemica aceasta reprezintă un cîştig în ce priveşte cultura.

Trebuie să ne îndreptăm acum atenția asupra cauzelor formale, asupra formelor lucrurilor **. „Însă a lămuri ce înțelege el prin cauze formale este lucru greu; ce anume sînt aceste 294
forme, Bacon însuşi n-a ajuns să şi-l explice limpede” ***. Putem crede că el a înțeles prin ele modurile determinate imanente ale lucrurilor, legile acestora. Aceste determinații generale el le numeşte forme şi insistă ca aceste forme să fie găsite şi cunoscute; iar ele nu sînt altceva decît determinările generale, genurile, legile ****. Bacon spune: „Cu toate că în natură nu există cu adevărat decît corpuri individuale care produc acte

---

* *De augmentis scientiarum*, I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, pp. 211—213 (pp. 82—83); *Novum Organon*, l. I, aphor. 85, p. 304.

** *De augmentis scientiarum*, III, c. 4, pp. 231—234 (pp. 89—90).

*** *The Quarterly Review*, vol. XVI, apr. 1817, p. 52.

**** *Novum Organon*, l. II, aphor. 17, pp. 345-346.

individuale, totuşi activitatea ei are loc conform unei legi, şi în ştiinţă trebuie considerat ca fundament această lege şi cunoaşterea şi interpretarea ei, atît pentru cunoaştere, cît şi pentru practică (activitate). Paragrafele acestei legi sînt ceea ce înţelegem noi prin formele lucrurilor" *. „Cine cunoaşte formele cuprinde unitatea naturii în materiile cele mai neasemănătoare" **. Bacon insistă îndelungat asupra cauzelor formale, aducînd exemple numeroase, de pildă căldura : „Spiritul trebuie să urce de la diferenţe la genuri. Căldura soarelui şi căldura focu-
295 lui sînt eterogene (*heterogenei*). Vedem că la căldura soarelui se coc strugurii. Dar, ca să vedem dacă căldura soarelui are caracter specific, observăm şi altă căldură şi constatăm că strugurii se coc şi într-o cameră încălzită ; aşadar căldura soarelui nu are natură specifică" ***.

„« Fizica ne conduce (*directs*) pe poteci strîmte şi aspre, întrucît ea imită drumurile naturii obişnuite. — Dar cine înţelege o f o r m ă cunoaşte suprema posibilitate de a s u p r a i n d u c e această natură la (*upon*) toate felurile de obiecte »" : „adică, cum explică el, de a introduce natura aurului în aceea a argintului", deci de a face din aur argint „şi de a face toate acele minuni la care aspiră alchimiştii. Greşeala acestora constă numai în faptul de a spera să realizeze acest lucru în chip fabulos şi fantastic" ; calea reală este cunoaşterea acestor forme. „Cunoaşterea cauzelor formale (*formal causes*) şi a regulilor logice, iată obiectul lucrărilor *Instauratio magna* şi *Novum Organon*" **** ! Sînt reguli bune, însă nu pentru atingerea acelui scop. —

---

* *Novum Organon*, l. II, aphor. 2, pp. 325—326 (Tennemann, vol. X, pp. 35—36) : *Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque latenti processu ad formam) res perfunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam.— Licet in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege: in doctrinas tamen illa ipsa lex eiusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem eiusque paragraphos f o r m a r u m nomine intelligimus.— Ibidem*, l. I, aphor. 51, p. 286. — *Ibidem*, l. II, aphor. 9: ... *Oritur vera divisio philosophiae et scientiarum; ... videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt.... aeternae et immobiles* (adică legi ale naturii), *constituat Metaphysicam.*

** *Ibidem*, aphor. 3, p. 326 : *Qui formas novit, i s n a t u r a e u n i t a t e m i n m a t e r i i s d i s s i m i l l i m i s complectitur.*

*** *Ibidem*, l. II, aphor., 35, p. 366 :... *ad elevandum et evehendum intellectum a differentiis ad genera* etc.

**** *The Quarterly Review*, vol. XVI, apr. 1817, p. 52 ; *De augmentis scientiarum*, III, c. 4, p. 236 (p. 91).

Bacon a trăit în condiții de viață extraordinare, în felul acesta el a cunoscut corupția oamenilor care erau la conducerea statului, fiind el însuși corupt. Cu tot caracterul său corupt, Bacon a fost însă un bărbat al spiritului, cu vederi clare, dar n-a avut capacitatea de a raționa la nivelul gîndurilor generale, al conceptelor. El poseda în grad înalt o cunoaştere a lumii: „a dat dovadă de imaginație bogată, de spirit puternic şi de cunoştiințe pătrunzătoare referitoare la cel mai interesant dintre toate obiectele, numit în chip obişnuit l u m e. Ultima însuşire ne pare a fi fost însuşirea caracteristică a lui Bacon. El a studiat mult mai mult o a m e n i i decît a studiat l u c r u r i l e; şi a studiat mai mult erorile filozofilor decît erorile 206
filozofiei. În realitate, Bacon nu iubea r a ț i o n a r e a a b s t r a c t ă; raționare abstractă — proprie filozofiei — se găseşte la el în măsura minimă. „Totuşi, scrierile lui sînt pline de cele mai fine şi mai judicioase observații; dar de obicei e nevoie doar de un mic efort al rațiunii spre a înțelege înțelepciunea lor". Iată de ce sînt atît de frecvent luate ca moto textele lui. Însă „judecățile lui sînt pronunțate de cele mai multe ori *ex cathedra* sau, cînd Bacon încearcă să le explice, el o face mai mult prin comparații şi ilustrare (*illustration*), şi prin observații judicioase, decît prin argumentare directă şi adecvată. — R a ț i o n a r e a g e n e r a l ă este o însuşire esențială a filozofării; absența ei este izbitoare în scrierile lui Bacon" *. Scrierile lui practice sînt deosebit de interesante; însă nu găsim în ele vederi mari, cum ne-am aştepta.

Spre a determina maniera legată de un nume — de un bărbat, care este numit conducător, autoritate, inițiator, — este nevoie de direcția generală (de gîndire) a unei epoci: acesta e cazul lui Bacon în ce priveşte filozofarea experimentatoare **.

Iată ceea ce trebuie să fie relatat despre Bacon. — Cînd va fi vorba de Locke, vom insista şi mai mult asupra acestei procedări empirice a englezilor.

---

* *The Quarterly Review*, vol. XVI, apr. 1817, p. 53.

** *De augumentis scientiarum*, V, c. 4. p. 358 (p. 137): *Uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur et judicatur. Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate eodem fere modo quo fit in sensu. Quippe sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem arripit et ejus veritati consentit* (Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, vol. III, p. 10).

B. IACOB BÖHME

Cealaltă extremă este reprezentată de Böhme, *theosophus teutonicus* * ; el se află pe o poziţie direct opusă [lui Bacon],
297 *philosophia teutonica*, — aşa se numea deja şi mai înainte misticismul **. De la Bacon, lord cancelar al Angliei, conducător al filozofării exterioare sensibile, vom trece la *philosophus teutonicus*, cum a fost el numit ***, la pantofarul german din Lausitz ; nu avem de ce să ne ruşinăm de el ! Acest Iacob Böhme, mult timp uitat şi defăimat ca fiind un visător pietist, a ajuns abia în timpul mai nou să se bucure iarăşi de preţuire. Leibniz l-a stimat. Sub influenţa iluminismului, publicul cititor al lui Böhme s-a restrîns. În timpul din urmă i-a fost din nou recunoscută profunzimea. Este cert că Böhme nu merită mai sus amintita desconsiderare, însă, pe de altă parte, nici preţuirea exagerată ce avea să-i fie acordată. A-l considera pe Böhme ca visător nu spune nimic, căci, dacă vrem, orice filozof poate fi calificat astfel, chiar şi Epicur şi Bacon ; fiindcă şi ei au susţinut că omul îşi are adevărul şi în altceva decît în mîncare şi băutură şi în viaţa rezonabilă a fiecărei zile, a crăpatului lemnelor, a confecţionatului hainelor, a comerţului sau a altor ocupaţii legate de starea socială sau de funcţia pe care o ocupă. — Iar în ce priveşte marea cinstire la care Böhme a fost înălţat, el o datorează îndeosebi formei particulare a intuiţiei şi a sentimentului său ; căci intuiţia şi sentimentul interior, rugăciunea şi dorul fierbinte, ca şi caracterul metaforic al gîndurilor, alegoriile etc. sînt în parte considerate ca formă esenţială a filozofiei. Însă numai conceptul, gîndirea este forma în care filozofia îşi poate avea adevărul, în care poate fi exprimat absolutul şi în care el şi este, aşa cum el este în sine. În această privinţă, Böhme este însă absolut barbar ; — este un bărbat care, alături de modul său rudimentar de expunere, posedă o inimă concretă, adîncă. Dat fiind faptul că el nu are metodă şi ordine, este greu să fie înfăţişată o imagine a filozofiei lui.

---

* *Jakob Böhmens Leben und Schriften* (*nach seiner Werken* (Viaţa şi scrierile lui Iacob Böhme ; după scrierile sale), Hamburg, 1715, in 4°), nr. V, § 2, p. 54 şi foaia cu titlul.

** *Ibidem*, nr. I, § 57, pp. 27—28.

*** *Ibidem*, § 18, pp. 11—12.

Iacob Böhme s-a născut în Alt-Seidenberg, lîngă Gorlitz [298]
(Oberlausitz), în 1575, din părinți săraci. În tinerețea sa Böhme
a fost un tînăr țăran care păzea vitele *. În fruntea scrierilor
sale (editate la Amsterdam şi la Hamburg) se află o b i o -
g r a f i e, scrisă de un preot după povestirea lui Böhme însuşi,
preot care l-a cunoscut pe Böhme personal. Scrierile lui sînt
cerute mai cu seamă de olandezi; de aceea cele mai multe
ediții ale lor au fost scoase în Olanda şi reproduse la Hamburg **.
— În această biografie se povesteşte pe larg cum a ajuns
Böhme la o cunoaştere mai adîncă. A fost crescut în confesiunea
luterană şi a rămas mereu în ea. În viața lui Böhme se produc
mai multe stimulente. El povesteşte despre sine că a avut apariții
miraculoase încă din timpul cînd era păstor. Prima trezire
miraculoasă a avut-o cînd păzea vitele; atunci deja văzuse
într-o tufă o vizuină în care era o căldare cu bani. Speriat de
strălucirea acestora, Böhme a fost trezit lăuntric din toropeala
în care se afla; mai tîrziu n-a mai regăsit căldarea***. El a fost
trimis apoi să învețe meşteşugul cizmăritului pe lîngă un pan-
tofar. Cu deosebire, „fiind în călătorie", el fu trezit în el însuşi
de cuvintele (Luca, XI, 13): „« Tatăl ceresc vrea să dea Spiritul
Sfînt acelora care îl roagă »", cuvinte ce-i spuneau să caute a
cunoaşte adevărul, „iar în simplitatea spiritului său el s-a
rugat fierbinte şi neîncetat, a cercetat şi a bătut la uşă, pînă
ce, atunci la maistrul său, în călătorie, prin trecerea Tatălui
în Fiu, potrivit spiritului, el a fost transpus în ziua sfîntă a
duminicii şi în măreața zi de repaus a sufletelor; şi deci rugă-
ciunea i-a fost ascultată; unde el (după propria lui mărturisire),
înconjurat de lumină divină, a stat timp de şapte zile în contem-
plarea supremă a lui Dumnezeu şi în împărăția bucuriei". Mais-
strul său l-a concediat, spunînd că el nu poate ține la el un astfel
de „profet domestic". După aceasta, Böhme a trăit în Görlitz; [299]
în 1594 era maistru şi se căsătorise. — Mai tîrziu, „în anul
1600, în al 25-lea an al etății sale", i se arătă „a doua oară"
lumina, într-o a doua înfățişare de acest fel. Anume, Böhme
povesteşte că a văzut în cameră un vas de cositor curat şi alb;
şi, „datorită aspectului agreabil, strălucirii plăcute şi joviale"
a acestui metal, el fu adus (la o examinare şi la o îndepărtare
a spiritului său astral) şi introdus „în centrul naturii misterioase"
şi în lumina ființei divine. „El ieşi în fața porții, pentru a-şi

* *Jacob Böhmens Leben und Schriften*, nr. I, §§ 2—3, p. 3.
** *Ibidem*, nr. VI, §§ 3—6, pp. 81—85.
*** *Ibidem*, nr. I, § 4, pp. 3—4.

scoate din creier fantazia, se duse pe cîmp şi simţi nu mai puţin în sine acea imagine percepută, şi o simţi cu atît mai pregnant şi mai clar, cu cît trecea timpul. Aşadar, [povesteşte el] cu ajutorul signaturilor constituite sau al figurilor, liniamentelor şi culorilor el poate privi oarecum în inima şi în natura cea mai interioară a tuturor creaturilor (după cum, şi în cartea lui *De signatura rerum*, acest temei care îi este impregnat, este îndeajuns conţinut şi transfigurat), din care cauză, copleşit de mare bucurie, el a mulţumit lui Dumnezeu şi s-a dus liniştit la ocupaţiile lui casnice" *. Apoi, mai tîrziu, Böhme a scris mai multe cărţi. În Görlitz el şi-a văzut de meserie şi a rămas cizmar; a murit în acel oraş în 1624 ca maistru cizmar **.

Prima lui scriere este *Aurora* sau *Morgenröthe im Aufgange* (Zările în răsărit), după care urmară apoi multe altele. *Von den drei Principien* [*göttlichen Wesens*] (Despre cele trei principii ale esenţei divine) şi o altă scriere intitulată *Von dreifachen Leben des Menchen* (Despre tripla viaţă a omului) sînt dintre cele mai remarcabile scrieri ale lui; în afară de acestea, el a mai scris multe altele. Scrierile pe care le-a citit Böhme sînt necunoscute. Însă o mulţime de locuri din scrierile lui dovedesc că Böhme a citit mult, evident mai ales scrieri mistice, teozofice şi alchimiste; în parte, fără îndoială, a citit
300 scrierile lui Teofrastus Paracelsus Bombastus din Hohenheim, filozof de un calibru asemănător, dar, propriu-zis, mai confuz şi fără adîncimea cugetului lui Böhme. Termenii folosiţi de el în lucrările lui arată acest lucru: divinul nitrat, marcurius etc. spune Böhme în chip barbar. *Biblia* el a citit-o mereu. A fost persecutat în fel şi chip de preoţi ***, totuşi în Germania el a produs mai mică vîlvă decît în Olanda şi în Anglia, unde operele lui au fost editate de multe ori ****. A fost numit: *philosophus teutonicus* *****. Şi, de fapt, în Germania filozofia s-a ivit abia prin el, înfăţişînd un caracter propriu. Simţim încîntare deosebită citindu-i operele, însă trebuie să fii familiarizat cu ideile lui pentru a descoperi adevărul în scrisul său extrem de confuz.

---

* cf. *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, nr. I, §§ 6—7, p. 5; §§ 10—11, pp. 7—8.

** *Ibidem*, §§ 28—29, pp. 17—18.

*** *Ibidem*, nr. I, §§ 12—17, pp. 8—11.

**** *Ibidem*, nr. VI, §§ 7—8, pp. 85—87.

***** *Ibidem*, nr. 1, § 18, pp. 11—12.

Iacob Böhme este primul filozof german; conținutul filozofării lui este autentic german. Ceea ce-l distinge pe Böhme și-l face remarcabil este deja-menționatul principiu protestant potrivit căruia el așază lumea intelectuală în propriul său cuget, și contemplă în conștiința sa de sine, cunoaște și simte în ea tot ce odinioară era « dincolo ». Ideea generală a lui Böhme se arată, pe de o parte, a fi profundă și temeinică; însă, pe de altă parte, cu toată nevoia de determinare și de distingere în dezvoltarea intuițiilor sale divine despre univers și cu toată lupta pe care o duce să ajungă la precizări și distincții, el nu reușește să fie clar și sistematic. Nu există nici o conexiune sistematică, ci cea mai mare confuzie în diviziunile pe care le face, chiar și în tabela sa * unde diviziunea este indicată cu I, II, III : 301

I

Ceea ce este Dumnezeu în afara naturii și creaturii

II

Separabilitate :	*Mysterium*	I-ui *Principium*
Dumnezeu în iubire	*magnum*	Dumnezeu în mînie

III

Dumnezeu în mînie și în iubire

Nu avem la el separări precise, — numai o luptă; cînd sînt afirmate cutare diferențe, cînd altele; și apoi se amestecă iarăși unele cu altele; — așa cum sînt și fără legătură între ele.

Felul de expunere a lui Böhme trebuie să-l numim barbar. După cum Böhme situează viața, mișcarea esenței sau a ființei absolute în cuget, tot astfel el vede toate conceptele întrupate într-o formă oarecare a realității, adică el întrebuințează realitatea în loc de concept; în loc de a recurge la determinări conceptuale spre a-și exprima ideile, el face un uz arbitrar de lucruri naturale și însușiri sensibile. De exemplul, sulful, marcurius etc. nu sînt la el lucrurile numite de noi astfel, ci sînt esența lucrurilor, adică, conceptul are această formă a realității. Böhme dă dovadă de cel mai adînc interes pentru idee, el se luptă cu ea. Adevărul speculativ, pe care vrea el să-l expună, are, pentru a se înțelege pe sine însuși în chip esențial, nevoie de gînd și de forma gîndului. Numai prin mijlocirea gîndului

* *Theosophische Sendbriefe* (Epistole teozofice), scrisoarea a 47-a (*Werke*, Hamburg, 1715, in 4°), p. 3879.

poate fi sesizată unitatea în centrul căreia se află spiritul lui Böhme, şi tocmai forma gîndului este aceea care îi lipseşte. Formele de care se foloseşte Böhme nu sînt determinaţii ale gîndului. Ele sînt, pe de o parte, determinaţii sensibile, sînt calităţi: corosiv, dulce, amar, iute; sentimente: mînie, iubire; tinctură, trăsnet, esenţă, nitrat de potasiu, marcurius. Aceste forme sensibile nu-şi păstrează la el semnificaţia lor cu adevărat sensibilă, el le întrebuinţează ca pe nişte determinaţii de ale gîndului. Reiese apoi îndată cît de forţată trebuie să apară expunerea, întrucît numai gîndul este capabil de unitate. Lucrurile iau deci un aspect straniu cînd citim despre amăreala lui Dumnezeu,
302 despre spaima lui, despre trăsnetul lui; trebuie să cunoşti ideea în prealabil; o presimţi, se înţelege.

În al doilea rînd avem apoi faptul că Böhme foloseşte ca formă a ideii forma creştină; el amestecă împreună modul sensibil şi modul reprezentării religioase, amestecă imagini sensibile cu reprezentări. Pe de o parte aceasta este ceva barbar, pe de altă parte e remarcabilă tocmai această prezenţă, acest mod de a vorbi în toate din propria-i realitate, din cugetul său, de a avea la sine şi în jurul său ceea ce se petrece în cer. Întocmai cum Hans Sachs şi i-a reprezentat, în felul lui, pe Dumnezeu-Tatăl, pe Hristos şi pe Duhul Sfînt ca pe nişte mici burghezi, semeni ai săi, considerîndu-i şi pe îngeri, şi pe patriarhi nu ca aparţinînd trecutului istoric, tot astfel a procedat şi Böhme.

Pentru credinţă, spiritul are adevăr, dar în acest adevăr al său lipseşte momentul certitudinii de sine. Am văzut că obiectul creştinismului este adevărul, spiritul; pentru credinţă, el este adevăr nemijlocit. Credinţa posedă adevărul, dar în mod inconştient, fără cunoaştere, fără să-l ştie ca pe conştiinţa sa de sine; şi, deoarece în conştiinţa de sine gîndirea, conceptul, este esenţial — unitatea contrariilor la Bruno — credinţei îi lipseşte prin esenţă această unitate. Momentele credinţei sînt unul în afara celuilalt ca figuri particulare, şi îndeosebi momentele supreme, ca binele şi răul, sau Dumnezeu şi diavolul. Dumnezeu e s t e, şi este ş i diavolul, fiecare pentru sine. Dumnezeu este fiinţa absolută. Dar ce fel de fiinţă absolută este aceea care nu are în ea toată realitatea, şi mai ales răul? Böhme se străduieşte, pe de o parte, să aducă la viaţă sufletul omului, să facă să se nască în acesta viaţa divină, să intuiască în sufletul însuşi conflictul şi lupta, făcînd din acestea munca şi străduinţa sufletului: şi apoi, tocmai în vederea acestui conţinut, să ajungă

să arate cum poate fi înțeles răul în bine, sau diavolul din Dumnezeu; — problemă a zilelor noastre. — Însă, cum Böhme 303
nu posedă conceptul, această luptă se prezintă ca o luptă înfiorătoare, dureroasă; ai sentimentul luptei îndîrjite. Este o formă barbară a expunerii şi a expresiei, o luptă a sufletului său, a conştiinţei sale cu limba; iar conținutul luptei este cea mai adîncă idee, care indică unirea celor mai absolute contrarii. (Figura care îi este mai apropiată este Hristos şi trinitatea; apoi formulele chimice: mercur, nitrat, fosfor, corosiv, acru etc.) Constatăm în scrisul lui lupta dîrză de a uni aceste contrarii şi de a le lega laolaltă, — dar nu pentru rațiunea gînditoare; este o încordare colosală, sălbatică şi aspră a interiorului de a uni laolaltă ceea ce este atît de disparat ca figură şi formă. În puternicul lui spirit el îmbină ambele contrarii, distrugînd în această îmbinare semnificația, — forma realității pe care o au ambele. Dar în acelaşi timp, deoarece el sesizează această mişcare, această esență a spiritului în el însuşi, deci în ce e interior, de aceea determinarea momentelor se apropie mai mult de forma conştiinței de sine, de ce este lipsit de figură, de concept. Dacă vrem să rezumăm toate acestea: Böhme a luptat să înțeleagă negativul, răul, diavolul în Dumnezeu ca fiind cuprins în Dumnezeu. — Oricît ar fi Böhme de primitiv, şi oricît ar fi de imposibil să-l citeşti fără întrerupere şi să-i reții ferm gîndurile (ți se învîrteşte într-una capul în calități, spirite, îngeri), totuşi acest cuget viguros posedă de fapt o forță barbară, enormă de a folosi realitatea ca concept. În planul din fund este gîndul speculativ, dar care nu ajunge să fie înfățişat într-un mod care să-i fie adecvat. Nu trebuie să ne aşteptăm la el la o expunere sistematică, şi nici la treceri veritabile cînd e vorba de amănunte. El nu rămîne nici la o unică formă, ci recurge cînd la o formă cînd la alta, fiindcă nu-l poate mulțumi nici forma sensibilă şi nici cea religioasă. Întîlnim la el un mod primitiv, popular al reprezentării, o completă libertate de 304
limbaj, care ne apare ca ceva vulgar. Cu diavolul, Böhme are mult de furcă; i se adresează adesea. „Vino încoace", spune el, „mă derbedeu negru. Ce vrei? Vreau să-ți prescriu o rețetă"*. La Shakespeare, în *Furtuna***, Prospero îl amenință pe Ariel că va crăpa un stejar noduros şi că îl va închide în el pentru o mie de ani: aşa este închis marele spirit a lui Böhme în stejarul

* *Trostschrift von vier Complexionen* (Consolații în patru complexiuni), §§ 43—63, pp. 1602—1607.

** Actul I, scena 2, p. 27—28 (tradus de Schlegel, Berlin, 1818).

dur şi noduros al senzorialului, în cocoaşa dură şi noduroasă a reprezentării. El nu reuşeşte să elaboreze o prezentare detaşată, liberă a ideii. Să cuprindă în ideea de Dumnezeu şi negativul, să-l înţeleagă pe acesta ca pe ceva absolut, iată obiectivul luptei lui Böhme, luptă care se înfăţişează atît de îngrozitoare, deoarece el este încă foarte înapoiat în ce priveşte aptitudinea de a elabora gîndurile. Pe de o parte întîlnim la el o expunere cu totul primitivă şi barbară, pe de altă parte recunoaştem în scrierile lui profundul suflet german care trăieşte în contact cu ceea ce este mai adînc în om, exercitîndu-şi aici puterea, forţa.

Vreau să indic pe scurt ideile principale ale lui Böhme, apoi cîteva locuri şi forme din care se vede frămîntarea lui; din această cauză el se repetă atît de des. Cu toate acestea, formele principalelor reprezentări ale lui sînt iarăşi, luate în ansamblu, foarte diferite în scrisul său ; şi ne-am înşela în munca noastră dacă nu am vrea să ne apucăm să facem o expunere consecventă şi o dezvoltare a reprezentărilor lui Böhme, mai cu seamă întrucît acestea duc departe. De cele mai multe ori nu se poate vorbi despre gîndurile lui Jacob Böhme fără să nu-i împrumuţi felul de exprimare, forma acesteia, fiindcă altfel ele nu se lasă exprimate; aici forma nu mai este esenţial concept.

Ideea fundamentală la el este efortul de a menţine totul într-o unitate absolută, unitatea absolută a lui Dumnezeu şi
305 unirea tuturor contrariilor în Dumnezu. Gîndul lui principal, ba, putem spune, unicul lui gînd, care străbate prin tot ce a scris el, este în general. Sfînta Treime; gîndul lui a fost să descopere în toate trinitatea divină, să conceapă toate lucrurile ca pe o revelare şi o înfăţişare a acesteia. Aşa încît trinitatea divină este principiul general în care şi prin care există toate lucrurile; şi anume, astfel încît toate lucrurile nu au în ele decît această trinitate, şi o au nu ca pe o trinitate a reprezentării, ci ca pe una, reală: — ideea absolută. Totul este recunoscut ca fiind această trinitate. Tot ce e s t e nu e decît această treime; această treime este totul*. Expunerea este cînd mai tulbure, cînd mai limpede. Altă problemă este apoi explicarea trinităţii; iar formele de care se foloseşte pentru a indica diferenţele ce există în ea sînt diferite.

În *Aurora*, „rădăcina sau mama filozofiei, astrologiei şi teologiei", ne dă o diviziune şi aşază aceste ştiinţe una lîngă

---

* *Von Christi Testament der heiliger Taufe* (Cu privire la testamentul lui Hristos despre taina botezului), cartea a II-a, cap. 1, §§ 4—5, pp. 2 653—2 654.

alta. „1) Filozofia tratează despre forța divină, despre ceea ce este Dumnezeu, şi despre felul în care sînt făcute, în ființa lui Dumnezeu, natura, stelele şi elementele, şi despre originea tuturor lucrurilor, despre felul cum sînt făcute cerul şi pămîntul, precum şi îngerii, oamenii şi diavolul, şi tot ce este creat ; filozofia tratează şi despre ceea ce sînt cele două calități în natură, pe temei just, în cunoaşterea spiritului, în impulsul şi agitația lui Dumnezeu"*.

„2) Astrologia tratează despre forțele naturii, despre stele şi elemente, despre felul cum au provenit de aici toate creaturile, despre felul în care răul şi binele este produs în om şi în animale"**. Nu avem nici determinare clară, ci mai curînd o tranziție.

„3) Teologia tratează despre împărăția lui Hristos, despre felul cum este ea, despre felul cum ei i se opune iadul, precum şi despre lupta împărăției lui Hristos împotriva împărăției întunericului" ***. 306

Un gînd principal a lui Böhme este acela că universul este o unică viață divină şi o revelare a lui Dumnezeu în toate lucrurile ; mai precis : din ființa, una, a lui Dumnezeu, sumă a tuturor forțelor şi calităților, fiul se naşte veşnic, fiul care luminează în toate acele forțe : unitatea interioară a acestei lumini cu substanța forțelor este spiritul.

1. P r i m u l este D u m n e z e u - T a t ă l. Acesta, Primul, este totodată diferențiat în sine şi este unitatea acestor doi. „Dumnezeu este totul", spune Böhme, „el e întuneric şi lumină, iubire şi mînie, foc şi lumină ; dar el se numeşte pe sine dumnezeu, numai potrivit luminii iubirii sale. — Este un veşnic *contrarium* între întuneric şi lumină ; nici una nu o încalcă pe cealaltă şi nici una nu este cealaltă ; şi este totuşi doar o f i i n ț ă u n i c ă, dar diferențiată prin *Qual*" (*Qual* este izvor (*Quelle*), calitate (*Qualität*) ; prin termenul *Qual* se exprimă ceea ce se numeşte negativitate absolută, se exprimă negativul raportîndu-se pe sine la sine, de aceea afirmația absolută)[1], „totodată prin voință, şi totuşi nu o ființă scindată. Numai un singur principiu desparte aceasta, că unul este în altceva ca un nimic ş i t o t u ş i e s t e : dar, potrivit însuşirii

* *Aurora*, prefață, § 84, p. 18.
** *Ibidem*, § 85.
*** *Ibidem*, § 88, p. 18.

[1] Din lat. *qualis*, *qualitas*. În mod curent, germ. *Qual* înseamnă « chin », « suferință » (*Nota trad.*)

aceluia în care este, nu în mod manifest"*. În jurul acestui punct se învîrte întreaga stăruinţă a lui Böhme, şi unitatea celor absolut diferite. Principiul conceptului este la el în totul viu, doar că Böhme nu-l poate exprima în forma gîndului. Acel unic, spune Böhme, este diferenţiat de către *Qual*; adică *Qual* este tocmai negativitatea conştientă de sine, simţită. Totul se reduce la a gîndi, negativul ca simplu, dat fiind că el este tot-
307 odată ceva opus. Astfel *Qual* este această rupere interioară, dar ea este ceea ce e simplu. De aici este derivat izvorîre (*Quellen*) — un bun joc de cuvinte; *Qual*, această negativitate, trece în activitate, se transformă în viaţă; şi astfel el aduce în legătură pe *Qual* cu calitate (*Qualität*), din care face apoi *Quallität* **. Identitatea absolută a diferenţelor este absolut prezentă în gîndirea lui.

a. Astfel, Böhme nu-l înfăţişează pe Dumnezeu ca fiind unitatea goală, ci ca pe unitatea, ce se divide ea însăşi, a opuselor, Dumnezeu-Tatăl este aşadar primul. Însă nu trebuie să ne aşteptăm aici la o diferenţiere absolut determinată. Primul, unicul, posedă în acelaşi timp şi o modalitate foarte naturală, modul fiinţei naturale. În acest fel, Böhme vorbeşte despre esenţa simplă; Dumnezeu este esenţă simplă, ca la Proclus. Esenţa aceasta simplă Böhme o numeşte «Ascunsul»; de aceea el o determină şi ca *temperamentum*; este aceeaşi unitate a diverşilor, totul este temperat în această unitate ***. Vedem că îl mai numeşte «marele s a l p e t r u» (*der große Salitter*) — cînd pe cel divin, cînd pe acela din natură — şi *Salniter* ****. Cînd flecăreşte despre acest «mare salpetru» ca despre ceva cunoscut, nu se ştie îndată despre ce anume este vorba. Dar aceasta este o stîlcire a cuvîntului *sal nitri*, salpetru (*Salpeter*) — în dialectul austriac şi *Salniter* —, comisă de un pantofar, adică este esenţa n e u t r ă şi, în realitate, universală. Acesta este f a s t u l divin: în Dumnezeu este o natură mai fastuoasă, arbori, plante etc. „În fastul divin sînt de considerat îndeosebi

---

* *Von wahrer Gelassenheit* (Despre adevărata seninătate), cap. 2, §§ 9—10, p. 1673.

** *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 10, § 42, p. 470.

*** *Von der Gnadenwahl* (Despre predestinaţie), cap. 1. §§ 3—10 (pp. 2408—2 410); cap. 2, § 9, p. 2 418; §§ 19—20, p. 2 420; *Schlüssel der vornehmsten Puncten und Wörter* (Cheia punctelor şi cuvintelor alese), § 2, p. 3 668; §§ 145—146, pp. 3 696—3 697.

**** *Aurora*, cap. 4, §§ 9—11, pp. 49—50; cap. 11, § 47, pp. 126—127 şi urm.

două lucruri : nitratul sau forțele divine, el își produce toate roadele ; și marcurius sau sunetul" *, — calitatea, fierbin- 308
țeala, tonul. Acest mare nitrat este esența ascunsă, nemanifestă, după cum unitatea neoplatonică, fără cunoaștere de sine, este și ea ascunsă, necunoscută.

b. Această substanță este deci Dumnezeu-Tatăl, această primă unitate ; ea conține toate f o r ț e l e, toate calitățile încă neseparate. Acest salpetru (*Salitter*) apare și ca t r u p a l l u i D u m n e z e u, care cuprinde în el toate calitățile, toate forțele. „Îndată ce considerăm întregul *curriculum* sau întregul circuit al stelelor, descoperim în curînd că acesta este mama tuturor lucrurilor, adică natura din care au luat ființă toate lucrurile, în care se află și trăiesc toate lucrurile și prin care se mișcă toate ; și toate lucrurile sînt făcute din aceleași forțe și rămîn pe veci în ele" **. Astfel, se spune că Dumnezeu este realitatea tuturor realităților. Böhme spune : „Tu trebuie însă să-ți înalți și să-ți contempli sufletul tău aici în spirit, după cum întreaga natură este trupul lui Dumnezeu, întreaga natură, cu toate forțele care există în ea, lărgimea, adîncimea, înălțimea, cer, pămînt și tot ce este în cuprinsul lor și deasupra cerului ; și forțelor stelele sînt a r t e r e l e - i z v o r în trupul natural a lui Dumnezeu în această lume" ***.

„Nu trebuie să crezi că în *corpus*-ul stelelor e s t e toată Sfînta Treime triumfătoare, Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Acest lucru nu trebuie însă înțeles în sensul că Dumnezeu n-ar exista de loc în *corpus*-ul stelelor și în lumea aceasta" ****. Acest întreg este forța universală în genere ; ea există ca o unică unitate, ca Dumnezeu-Tatăl ; pe planul creației, ea există ca totalitate a stelelor. Dumnezeu întreg este acela care s-a transformat în creatură în atît de multe ființe ; în Tatăl, ca fiind rezervorul, forțele sînt în una. „Aici se pune întrebarea 309
că de unde are sau își ia cerul o astfel de forță, încît produce o asemenea mișcare în natură? Aici tu trebuie să privești deasupra și în afară, în forța divină, luminos de sfîntă și triumfătoare, să privești în neschimbătoarea Sfîntă Treime, care este o ființă triumfătoare, dătătoare de calități, mobilă ; și în ea sînt toate forțele, c a î n n a t u r ă ; — din ea au luat ființă

---

* *Aurora*, cap. 4, §§ 12—21, pp. 50—51.
** *Ibidem*, cap. 2, § 15, p. 30.
*** *Ibidem*, § 16, pp. 30—31.
**** *Ibidem*, §§ 17—18, p. 31.

cerul, pămîntul, stelele, elementele, diavolul, îngerii, oamenii, animalele şi toate lucrurile şi în ea stau toate. — Îndată ce numeşti cerul şi pămîntul, stelele şi elementele, şi tot ce este în ele, şi tot ce este deasupra tuturor cerurilor, ai numit implicit pe Dumnezeu întreg, care în forţa sa, care purcede din el, s-a transformat în aceste fiinţe mai sus înşirate" şi nenumărate, „c a r e , a ş a d a r , a f ă c u t d i n s i n e c r e a t u r ă" *.

„Calitatea de amar există şi ea în Dumnezeu, dar nu în felul cum există în om fierea, ci este o forţă veşnică, un izvor de bucurie înălţător, triumfător" **.

„Despre Dumnezeu-Tatăl. — Cînd contemplăm natura întreagă şi însuşirile ei, îl vedem pe Dumnezeu-Tatăl; cînd privim cerul şi stelele, vedem p u t e r e a ş i î n ţ e l e p c i u n e a lui v e ş n i c ă. Aşadar multe stele sînt pe cer, nenumărate, aşadar mare şi felurită este puterea lui Dumnezeu-Tatăl şi înţelepciunea lui. Fiecare stea îşi are calitatea sa proprie. — Nu trebuie să gîndeşti că fiecare forţă care este în Tatăl se află într-o anumită parte şi într-un anumit loc în Tatăl, ca stelele în cer. Nu ! Ci spiritul ne arată că toate forţele în Tatăl sînt una într-alta, ca o unică forţă". El spune apoi: „Dar nu trebuie să crezi că Dumnezeu se află şi se mişcă în cer şi
310 deasupra cerului ca o forţă şi o calitate care n-ar poseda în ea raţiune şi ştiinţă, ca, de exemplu, soarele, care parcurge cercul său vărsînd căldură şi lumină indiferent dacă aduce pămîntului sau creaturilor pagubă ori folos. Nu ! Dumnezeu-Tatăl nu este aşa, ci el este un Dumnezeu atotputernic, atotînţelept, atotştiutor, atotvăzător, care aude tot, miroase tot, gustă tot, Dumnezeu care este în sine blînd, prietenos, suav, milos şi plin de bucurie, este bucuria însăşi" ***. Avem deci separare în calităţi diferite. Aceste calităţi vrea acum Böhme să le determine; aici el face o expunere confuză.

c. Un concept principal este c a l i t a t e a. În *Aurora* (*Zările în răsărit*) Böhme începe cu calităţile. Prima determinare a lui Böhme, determinare a calităţii, este *Inqualieren* [1], suferinţă (*Qual*), izvor (*Quelle*). În *Aurora* spune: „Calitatea este

---

* *Aurora*, cap. 2, §§ 31—33, pp. 33—34.

** *Ibidem*, §§ 38—40, pp. 34—35.

*** *Ibidem*, cap. 3, §§ 2, 8—11, pp. 36—38 (Rixner, *op. cit.*, vol. II, anexă, p. 106, § 6).

[1] *Inqualiren*, cuvînt derivat de Böhme din *Qual*. Este echivalat cu: a acţiona în concordanţă cu alte esenţe, a produce în altă esenţă un mod de acţiune care concordă cu cel propriu (*Nota trad.*).

mobilitatea, suferința" (izvorîre), „adică punerea în mişcare a unui lucru", — toate acestea ulterior el le aduce în raport cu chinul (*Qual*) *, „cum este c ă l d u r a, care arde, consumă şi goneşte tot ce ajunge în ea şi nu are calitatea ei. În schimb, ea încălzeşte şi luminează tot ce este rece, umed şi întunecos şi întăreşte ceea ce e moale. Ea are însă două *species* în ea, anume: l u m i n a şi a s p r i m e a (*Grimmigkeit*). Lumina, inima căldurii, are un aspect plăcut, vesel, ea este o forță a vieții, este o porțiune sau un izvor al împărăției cereşti, a bucuriei; deoarece ea face ca în lumea aceasta să fie totul viu şi mobil, toată carnea, cît şi arborii, frunza şi iarba cresc în această lume prin puterea luminii şi îşi au viața în ea, ca în ceea ce e bine. În schimb, căldura posedă şi a s p r i m e" (negativitate), „pe care o arde, consumă şi nimiceşte; aceeaşi asprime țîşneşte, se agită şi se înalță în lumină şi face ca lumina 311
să fie mobilă: ele luptă una cu cealaltă în dublul izvor al acesteia. Lumina subzistă în Dumnezeu fără căldură, însă în natură ea nu există [fără de căldură], fiindcă în natură toate calitățile sînt una într-alta, după felul în care Dumnezeu este totul, Dumnezeu" (Tatăl) „este inima" — altădată Fiul este inima lui Dumnezeu **, iar altădată inimă este numit spiritul *** — „sau izvor al naturii; din el provine totul. Deci căldura stăpîneşte în toate forțele naturii şi încălzeşte totul şi este un izvor în toate. Iar lumina din căldură conferă tuturor calităților forță, încît totul este agreabil şi încîntător" ****.

Böhme enumeră o întreagă serie de calități: rece, fierbinte, amar, dulce, excesiv, aspru, dur, viguros, moale, sunetul etc. *****. „Din aceste calități sînt făcute toate creaturile, din ele provin şi trăiesc înăuntrul lor ca în mama lor" ******. „Forțele stelelor sînt natura. — Totul se urneşte pe lumea aceasta de la stele. Iată ce vreau să-ți dovedesc, însă numai întrucît nu eşti neghiob şi ai puțină rațiune" *******.

Böhme îl mai numeşte pe Dumnezeu-Tatăl şi toate forțele — toate forțele sînt în el „una într-alta, ca o unică forță" ********

---

* Vezi mai sus, pp. 306—307.
** *Von dreifachen Leben des Menschen*, cap. 4, § 68, p. 881.
*** *Aurora*, cap. 2, § 13, p. 29.
**** *Ibidem*, cap. 1, §§ 3—7, 9, pp. 23—24.
***** *Ibidem*, §§ 10—24, pp. 24—27.
****** *Ibidem*, cap. 2, § 1, p. 28.
******* *Ibidem*, § 14, p. 30; § 8, p. 29.
******** *Ibidem*, cap. 4, §§ 5—6, p. 48.

şi le deosebeşte apoi pe acestea iarăşi ca pe cele ş a p t e p r i m e s p i r i t e a l e i z v o r î r i i *. Dar aici avem o confuzie şi nu o deosebire determinată de ce anume există tocmai şapte astfel de spirite; nu avem determinare conceptuală; aşa ceva ferm nu găsim la el. Aceste şapte calităţi sînt şi
312 cele şapte planete care lucrează în marele nitrat (*Sallitter*) al lui Dumnezeu; „cele şapte planete înseamnă cele şapte spirite ale lui Dumnezeu sau prinţii îngerilor (*die Fürsten der Engel*)" **. Însă ele sînt o unică unitate; şi această unitate este ţîşnire şi fierbere în sine. „În Dumnezeu triumfă toate spiritele ca un unic spirit, iar un spirit îl calmează şi-l iubeşte totdeauna pe celălalt şi el nu este altceva decît bucurie şi încîntare" ***. În Dumnezeu deosebirile sînt unificate; „nu stă un spirit lîngă altul, ca stelele pe cer, ci toate cele şapte spirite sînt unul într-altul, ca un unic spirit"****. „Fiecare spirit din cele şapte spirite ale lui Dumnezeu este născător de toate cele şapte spirite ale lui Dumnezeu; toate spiritele sînt unul într-altul ca un unic spirit", — aşadar fiecare spirit este în Dumnezeu el însuşi totalitate. „Unul îl naşte pe celălalt în sine şi prin sine însuşi"*****; aceasta este ţîşnirea vieţii tuturor calităţilor******. — Dumnezeu fiind totul, Böhme a încercat deci să cuprindă răul în bine, pe diavol în Dumnezeu, şi această luptă determină tot caracterul scrierilor lui, ea este chinul spiritului său.

2. După cum primul [moment] a fost izvorîrea şi germinarea tuturor forţelor şi calităţilor, al doilea [moment] este desfacerea (*das Aufgehen*). Un concept fundamental care apare la el în foarte multe înfăţişări şi forme; este al d o i l e a p r i n c i p i u, cuvîntul, separatorul, chinul, revelaţia, şi în general egoitatea (*die Ichheit*), izvor al tuturor separărilor, al voinţei şi al fiinţei-în-sine care există în forţele lucrurilor naturale şi care, întrucît răsare lumina în aceste forţe, este readus în repaus.

a. Dumnezeu ca fiinţă simplă, absolută nu este absolut Dumnezeu; nu se poate cunoaşte nimic în el. Ceea ce cunoaştem este altceva; tocmai acest altceva este conţinut în Dumnezeu însuşi, ca

---

* *Aurora*, cap. 8, § 15, p. 78; cap. 11, § 46, p. 126.
** *Ibidem*, cap. 3, § 18, p. 40.
*** *Ibidem*, cap. 10, § 54, p. 115.
**** *Ibidem*, § 40, p. 112.
***** *Ibidem*, § 39.
****** *Ibidem*, cap. 11, §§ 7—12, pp. 119—120.

cunoaştere şi contemplare a lui Dumnezeu. Despre al doilea [moment] Böhme spune că a trebuit să se producă o separare în acest temperament. El spune tocmai aşa : fiindcă „nici un lucru nu se poate releva sieşi fără c o n t r a r i e t a t e ; deoarece dacă nu are nimic ce să i se opună, el se manifestă mereu în exterior şi nu se mai reîntoarce în sine. Însă dacă lucrul nu se reîntoarce în sine ca în acel ceva din care el a provenit originar, el nu ştie nimic de s t a r e a s a o r i g i n a r ă". Expresia « stare originară » o întrebuinţează Böhme pentru substanţă şi este păcat că nu ne este îngăduit să facem uz şi noi de această expresie şi de alte cîteva excelente. „Fără contrarietate, viaţa n-ar avea sensibilitate, nici voinţă şi acţiune, şi nici intelect şi ştiinţă. — Dacă Dumnezeu cel ascuns, care este o unică fiinţă şi voinţă, n-ar fi ieşit cu voinţa sa din sine, din ştiinţa sa veşnică în *temperamento*, în s e p a r a b i l i t a t e a voinţei, şi, dacă această separaţie n-ar fi readus-o într-o i n c l u d e r e" (identitate) „la o viaţă naturală de creatură, şi dacă aceeaşi separabilitate n-ar fi în viaţă în conflict, cum am vrea să ne fie revelată voinţa lui Dumnezeu care este numai unul ? Cum poate exista într-o voinţă unică o cunoaştere a ei însăşi" ? *. Cum vedem, Böhme este infinit de sus faţă de abstracţia goală a fiinţei supreme etc. 313

b. Böhme spune : „Începutul tuturor fiinţelor este c u v î n t u l, ca expiraţie a lui Dumnezeu, şi Dumnezeu a fost din eternitate unul veşnic şi rămîne unul în veci. Cuvîntul este începutul veşnic şi rămîne începutul etern ; deoarece el este revelarea Unului etern, pentru ca astfel forţa divină să devină obiect al unei singure ştiinţe a lui Ceva. Prin « cuvînt » înţelegem voinţa revelată a lui Dumnezeu" ; însă „prin cuvîntul « dumnezeu » înţelegem pe Dumnezeu cel ascuns, din care se naşte veşnic cuvîntul. Cuvîntul" (Fiul) „este emanaţia Unului divin, şi totuşi el este Dumnezeu însuşi ca revelaţie a sa". (Λόγος este mai determinat decît « cuvînt ». Avem aici o frumoasă dublă semnificaţie a cuvîntului grec : raţiune şi totodată şi limbă ; fiindcă limba este existenţa pură a spiritului, este un lucru, luat ca reîntors în sine.) „Emanatul este î n ţ e l e p c i u n e a tuturor forţelor, culorilor, început şi cauză a virtuţilor şi însuşirilor" **. 314

---

* *Von göttlicher Beschaulichkeit* (Despre contemplaţia divină), cap. 1, §§ 8—10, p. 1 739.

** *Ibidem*, §§ 1—3, pp. 1755—1756.

Universul nu este altceva decît esenţialitatea lui Dumnezeu transpusă în modul de a fi al creaturii *. Deci, „dacă priveşti profunzimea" cerului, „stelele, elementele, pămîntul" şi produsele lor, „înţelegi cu ochii tăi", evident, „nu Dumnezeirea luminoasă şi clară, cu toate că ea este şi în ele"; nu vezi decît înfăţişarea dumnezeirii în modul de experienţă al creaturii. „Dar, dacă îţi înalţi gîndurile şi te gîndeşti .... la Dumnezeu care cîrmuieşte cu sfinţenie acest univers, pătrunzi prin cerul tuturor cerurilor şi sesizezi pe Dumnezeu cu inima lui sfîntă" **. — „Puterile cerului lucrează totdeauna în imagini, plante şi culori pentru a-l revela pe Dumnezeu cel sfînt, ca el să fie cunoscut în toate lucrurile" ***.

c. Iată ce este F i u l. Böhme spune: „Fiul este" de la Tatăl şi „în Tatăl este inima sau lumina Tatălui; şi Tatăl îi dă naştere din eternitate în eternitate, totdeauna". În consecinţă, „Fiul este, desigur, o altă persoană decît Tatăl dar nu e un altul", ci este acelaşi „Dumnezeu ca şi Tatăl", a cărui
315 reflectare este****. „Fiul este inima", e ceea ce pulsează „în Tatăl. Toate forţele care sînt în Tatăl sînt proprietatea Tatălui. Fiul este inima sau sîmburele în toate forţele; el este însă cauza lucrurilor care izvorăsc în toate forţele în întreg Tatăl". (Primul [moment] este salpetrul, neutralul.) „Din el se înalţă veşnica bucurie cerească, izvorînd în toate forţele Tatălui" *****, — „cum soarele este inima stelelor. Soarele înseamnă direct Fiul; el luminează cerul, stelele şi abisurile de pe pămînt şi acţionează în toate lucrurile care există în lumea aceasta. (Cerul stelelor înseamnă forţele diferite ale Tatălui.) Soarele le dă tuturor stelelor lumină şi putere şi le temperează puterea. (Între cele şapte spirite unul a fost Lucifer.) Fiul lui Dumnezeu este totdeauna născut şi nefăcut din eternitate din toate forţele tatălui său, aşa cum soarele este născut din stele, şi el este inima şi strălucirea tuturor forţelor. Fiul luminează în toate forţele Tatălui; şi puterea lui este bucuria mobilă, ţîşnitoare în toate forţele Tatălui; şi el luminează în tot Tatăl, cum soarele luminează în lumea întreagă. Deoarece, dacă Fiul n-ar lumina,

---

* Rixner, *op. cit.*, vol. II, anexă, p. 108, § 5 (după Böhme, *Aurora*, cap. 2, § 16, pp. 30—31; § 33, p. 34).

** *Aurora*, cap. 23, §§ 11—12, pp. 307—308 (Rixner, *op. cit.*, vol. II, anexă, p. 108, § 5).

*** Cf. *Theosophische Sendbriefe*, I, § 5, p. 3 710.

**** *Aurora*, cap. 3, §§ 33—35, p. 44 (Rixner, *op. cit.*, p. 106 § 7).

***** *Aurora*, cap. 3, § 15, p. 39.

în Tatăl, Tatăl ar fi o vale întunecoasă; iar puterea Tatălui nu s-ar înălța din eternitate în eternitate şi ființa divină n-ar putea subzista" *. Natura vie a Fiului este punct principal. — Referitor la această creştere şi manifestare, Böhme a formulat extrem de importante determinații.

d. „Din această revelare a forțelor, în care se contemplă pe sine voința veşnicului Unul, provine intelectul şi ştiința e u l u i (*des Ichts*), deoarece voința veşnică se vede pe sine în eu" (joc de cuvinte cu nimic (*Nichts*), care este tocmai negativul; însă eul este totdeauna opusul lui nimic şi în el rezidă eul conştiinței de sine). Fiul, Ceva, este astfel eu, conştiință, conştiință de sine; neutrul abstract este Dumnezeu, concentrarea în punctul ființei-pentru-sine este Dumnezeu. Altceva este c h i p u l lui Dumnezeu. „Acest portret este" marele mister „*mysterium magnum* ca creator al tuturor ființelor şi creaturilor; căci el este *separator*" (al întregului) „în emanarea voinței, separator care face separabilă voința veşnicului Unu, — separare în voință, de unde forțe şi proprietăți" **. Acest s e p a r a t o r este „instituit ca administrator general al naturii, prin care voința veşnică guvernează toate lucrurile, le face şi le formează pe toate" ***. Separatorul este ceea ce acționează şi se diferențiază; şi Böhme îl numeşte — pe acest eu — şi L u c i f e r, fiu prim-născut al lui Dumnezeu, îngerul prim-născut în modul de a fi al creaturii ****. Dar acest Lucifer s-a prăbuşit***** şi în locul lui a venit Hristos ******. 316

Aceasta este legătura diavolului cu Dumnezeu; aceasta este alteritate şi apoi ființă-pentru-sine, mod-de-a-fi-pentru-unul, ca altceva să fie pentru Unul (*Für-Eines-Sein, daß das Andere für Eines sei*). Şi aceasta este originea răului în Dumnezeu şi din Dumnezeu. Astfel aici gîndurile lui Jacob Böhme îşi ating profunzimea lor cea mai mare. — Acest Lucifer a căzut, deoarece eul — autocunoaşterea, m o d u l d e a f i e u (*Ichheit*) (expresie ce se găseşte la el) — este închipuirea de sine (*Sichinsichhineinbilden, das Sichinsichhineinimaginieren*),

---

* *Aurora*, cap. 3, §§ 18—22, pp. 40—41.

** *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, §§ 4—5, p. 1756.

*** *Ibidem*, § 12, p. 1 758.

**** *Aurora*, cap. 12, §§ 101—107, pp. 149—150; cap. 13, §§ 92 — 104, pp. 166—168; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 4, § 69, p. 406.

***** *Aurora*, cap. 12, § 100 p. 149; cap. 13, §§ 31—51, pp. 157 — 160; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 15, § 5, pp. 543—544.

****** *Aurora*, cap. 12, § 99, p. 149; cap. 13, § 52, p. 160; cap. 14, § 36, p. 178.

317 modul-de-a-fi-pentru-sine, focul care mistuie în sine totul. Acesta este negativul în separator, chinul sau m î n i a lui Dumnezeu; această mînie este iadul şi diavolul, care se închipuieşte în sine prin sine însuşi. Iată ceva foarte îndrăzneţ şi speculativ : Böhme încearcă să înţeleagă mînia lui Dumnezeu din Dumnezeu însuşi. Voinţa, eul, este şi m o d u l - d e - a - f i - în s u ş i (*die Selbheit*); este trecerea eului (a modului-de-a-fi-eu) în neant, faptul că eul se închipuieşte pe sine în sine *. Böhme spune: „Cerul şi iadul sînt atît de departe unul de altul, cum sînt ziua şi noaptea, eul şi neantul **. — De fapt, Böhme a descins aici în întreaga adîncime a fiinţei divine; răul, materia sau cum s-a mai numit este eul = eu, e modul-de-a-fi-pentru-sine: aceasta este adevărata negativitate. Mai înainte, adevărata negativitate a fost *nonens* [nefiinţa], care este ea însăşi pozitivă, întuneric; adevărata negativitate este eul. Acesta nu este ceva rău fiindcă se numeşte răul; numai în spirit este înţeles răul aşa cum este el în sine. Böhme îl mai numeşte şi modul-de-a-fi-însuşi. Astfel, de exemplu, el spune: „Acolo unde într-un lucru voieşte voinţa lui Dumnezeu, acolo se manifestă Dumnezeu; într-o astfel de revelaţie locuiesc şi îngerii. Şi acolo unde într-un lucru oarecare Dumnezeu nu voieşte cu voinţa lucrului, acolo Dumnezeu nu i se revelează acestuia, ci el locuieşte acolo n u m a i î n s i n e î n s u ş i, fără a colabora cu acel lucru"; apoi: „există în lucru voinţă proprie şi locuieşte în el diavolul şi tot ce este în afara lui Dumnezeu"***.

e. Forma mai precisă a acestei creşteri Böhme o expune
318 metaforic, potrivit modului său de a-şi expune gîndurile: acest *separator* „dezvoltă din sine calităţi, din care ia naştere infinita multiplicitate, prin care se face simţit Unul cel etern" (încît să fie pentru alţii), „nu conform unităţii lui, ci potrivit emanaţiei unităţii". Tocmai modul-de-a-fi-în-sine şi multiplul sînt absolut opuse conform conceptului, concept pe care Böhme nu-l are: fiinţă-pentru-sine, fiinţă-pentru-altceva; şi reluare, ca cealaltă parte. El se frămîntă în fel şi chip în contradicţii aparente, nu ştie să iasă din încurcătură. „Numai emanaţia

---

* *Aurora*, cap. 13, §§ 53—64, pp. 160—162; *Vierzig Fragen von der Seele* (Patrusprezece chestiuni despre suflet), XII, § 4; p. 1201; *Von sechs theosophischen Punkten* (Despre şase puncte teozofice), V, 7, § 3, p. 1 537, *Von wahrer Gelassenheit*, cap. 1, §§ 1—7, pp. 1661—1663; *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, §§ 23—26, pp. 1742—1743; *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* (Despre naşterea şi însemnătatea tuturor fiinţelor), cap. 16, § 49, p. 2391.

** *Vom übersinnlichen Leben* (Despre viaţa transcendentală), § 42, p. 1696.

*** *Ibidem*, § 41, p. 1696.

continuă pînă la cea mai mare a s c u ț i m e, pînă la modul aprins" — la f o c u l întunecos lipsit de lumină, la întuneric, la ceea ce e închis, la modul-de-a-fi-însuși*, — „mod aprins în care", acest foc înălțîndu-se și întreținîndu-se, „unul etern devine maiestuos și devine l u m i n ă". Atunci strălucește lumina și această lumină este forma în care se termină celălalt principiu. Aceasta este reîntoarcerea la unul. „Prin aceasta" (prin foc) „forța veșnică devine doritoare și eficientă, și" (focul) „este starea originară", (esență) „a vieții sensibile, deoarece în cuvîntul forțelor sălășluiește originar o viață veșnic sensibilă. Astfel, dacă viața n-ar avea sensibilitate, ea n-ar avea nici voință și nici activitate; dar z b u c i u m a r e a" — teama, chinul — „face" ca viața „să fie activă și să voiască. Și lumina unei astfel de aprinderi prin foc face ca viața să fie plină de bucurie, căci lumina este s f i n ț i r e a zbuciumului" **.

Astfel recurge Böhme la numeroase forme pentru a sesiza eul, separatorul, pentru a înțelege cum „se revoltă" el din Dumnezeu-Tatăl ***. Calitățile răsar în marele nitrat, se mișcă, se răscoală, „cîrtesc". Böhme atribuie lui Dumnezeu-Tatăl calitatea de a s p r i m e și atunci își reprezintă nașterea eului 319
ca pe o ascuțire, o concentrare, ca pe un f u l g e r. Această lumină este Lucifer. Ființa-pentru-sine, autoperceperea, Böhme o numește concentrare într-un unic punct. Aceasta este asprime, ascuțime, penetrație, f u r i e sau înverșunare; aici aparține mînia lui Dumnezeu. Iată unde rezidă răul! Aici Böhme îl cuprinde în Dumnezeu însuși pe altceva al lui Dumnezeu. „Acest izvor poate fi aprins prin marea cîrtire și insurecție. Prin concentrare este formată ființa creată, încît este format" în mod comprehensibil „un *corpus* ceresc. Însă, îndată ce" — asprimea — „este incendiată prin insurecție (lucru pe care îl pot face numai creaturile care sînt create din [marele] nitrat), avem un izvor incandescent al mîniei lui Dumnezeu" ****. Aici avem trăsnetul care izbucnește. — „Trăsnetul este mama luminii, fiindcă trăsnetul naște din sine lumina; și el este tatăl furiei sau al înverșunării, fiindcă furia rămîne în trăsnet ca o sămînță în tatăl. Și același trăsnet dă naștere și t o n u l u i

---

* *Von der Menschwerdung Jesu Christi* (Despre întruparea lui Iisus Hristos), partea I, cap. 5, §14; p. 1323, *Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens*, cap. 10, § 43, p. 470.

** *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 3, § 11, p. 1757.

*** Vezi mai jos, p. 323.

**** *Aurora*, cap. 8, §§ 15—20, pp. 78—79.

sau s u n e t u l u i *. Trăsnetul este în general născătorul absolut. Trăsnetul este încă împreunat cu durere; lumina este ceea ce se face să fie înţeles. Naşterea divină ** este ivirea trăsnetului, a vieţii tuturor calităţilor ***. — Toate acestea sînt în *Aurora*.

f. În *Quaestionibus theosophicis*, Böhme face uz apoi, îndeosebi pentru *separator*, pentru această opoziţie, de forma lui D a şi N u. El scrie: „Cititorul trebuie să ştie că în «da» şi în «nu» constau toate lucrurile, fie că ele sînt divine, diavoleşti, pămînteşti sau oricum ar fi ele numite. Unul, ca «da» (*das Eine als das Ja*), este numai forţă şi viaţă şi e adevărul lui Dumnezeu sau Dumnezeu însuşi. Acesta ar fi în sine însuşi
320 incognoscibil şi n-ar exista în el nici o bucurie sau înălţare şi nici o sensibilitate" — viaţă — „fără «nu». «Nu» este o contraproiecţie a lui «da» sau a adevărului" (această negativitate este principiul oricărei cunoaşteri, al oricărei priceperi): „ca adevărul să se manifeste şi să fie ceva, trebuie să existe în el un *contrarium* şi în acesta eterna iubire care acţionează, este sensibilă, voieşte ... Şi totuşi nu putem spune că Da este despărţit de Nu şi că ele sînt două lucruri unul lîngă altul; ci ele sînt un singur lucru, însă se separă ele însele în două începuturi, formînd două *centra*, dat fiind faptul că fiecare din acestea acţionează şi voieşte în sine însuşi. — Fără aceste două, care sînt totuşi în conflict perpetuu, toate lucrurile ar fi nimic şi ar sta liniştite şi nemişcate. — Dacă voinţa eternă n-ar izvorî ea însăşi din sine nu s-ar instala pe sine în cuprinsul a ceea ce este plăcut, n-ar fi creaţie de forme şi nici posibilitate de diferenţiere, ci toate forţele ar fi atunci numai o singură forţă. În felul acesta n-ar putea să existe nici pricepere, fiindcă priceperea stă originar" (îşi are substanţa sa) „în posibilitatea de distingere a multiplului, deoarece o însuşire o vede pe cealaltă, o examinează şi o vrea. — Voinţa exteriorizată vrea neegalitatea, pentru ca ea [voinţa] să fie distinctă de egalitate şi să fie propriul său altceva: ca să existe ceva care să fie văzut şi simţit de vederea veşnică. Şi din voinţa proprie ia naştere nu-ul; fiindcă voinţa se instalează pe sine în ceea ce are ea particular, ca într-o încîntare de sine. Ea vrea să fie ceva şi nu se împacă cu unitatea, căci unitatea este un «da» care emană, care se află deci veşnic în propriul său suflu şi este lipsă de sensibilitate;

---

* *Aurora*, cap. 10, § 38, p. 112.
** *Ibidem*, cap. 13 (§§ 69—91, pp. 162—166).
*** *Ibidem*, cap. 11, §§ 5—13, pp. 119—120.

fiindcă unitatea nu are nimic în ea cu care să se poată percepe ori simți pe sine, ci ea se poate simți numai în plăcerea procurată de voința care s-a abătut, deci numai în «nu », care este o contraproiecție a lui «da », în care «da » devine manifest şi în care acesta posedă ceva pe care-l poate voi" *.

Şi «nu » se numeşte «nu » fiindcă este o dorință reintrată 321
în sine, ca una ce include în ea pe s p r e-n u (*als Nein-werts einschließende*). — Voința emanată, doritoare, se reîntoarce în sine şi se concentrează în sine; de aici provin formațiile şi calitățile: 1) asprime; 2) mişcare; 3) simțire; 4) calitatea a patra este focul, ca trăsnetul strălucitor, care se află originar în îmbinarea marii ascuțimi neliniştite cu unitatea. — Prin urmare, în această îmbinare există o s p a i m ă; şi în această spaimă este prinsă unitatea, încît aceasta devine s t r ă f u l g e r a r e sau s t r ă l u c i r e, ca o bucurie considerabilă". Astfel se naşte unitatea. „Căci se află originar lumina în mijlocul întunericului, deoarece unitatea devine lumină, iar plăcerea voinței doritoare în calități devine un foc-spirit, care îşi are izvorul în ascuțimea aspră şi rece. — Şi, drept urmare, Dumnezeu este un dumnezeu mînios şi aprig", şi aici rezidă răul. „a) Prima însuşire a intrării este «nu »; b) severitatea [sau asprimea]; c) duritatea; d) simțirea; e) chinul focului, iadul, obscuritatea; 5) a cincea calitate, iubirea, face în foc, în durere, un alt *principium* ca un mare foc de iubire"**. Aceasta este determinația fundamentală a momentului al doilea. În aceste adîncimi luptă şi se zbate Böhme, deoarece îi lipsesc conceptele şi nu dispune decît de forme religioase şi chimice. De acestea el se foloseşte apoi în chip arbitrar pentru a-şi expune ideile, fapt care dă naştere la incomprehensibilitate şi duce şi la barbaria expresiei.

g. „Din această acțiune veşnică a sensibilității a luat naştere l u m e a v i z i b i l ă; — lumea este Cuvîntul emanat, care se introduce în calități, deoarece în calități a luat naştere voința proprie [particulară]. — *Separator* l-a introdus într-o voință particulară potrivit unei astfel de forme" ***.

3. În sfîrşit, al treilea [moment] îl constituie formele tri- 322
nității, unitatea dintre lumină, separator şi forță; această unitate este s p i r i t u l. Al treilea [moment], spiritul, este deja

* *177 Fragen von göttlicher Offenbarung* (177 probleme ale Apocalipsului divin), III, §§ 2—5, p. 3591—3592.

** *Ibidem*, §§ 10—16, p. 3593—3595.

*** *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 3, §§ 12, 14, p. 1757, 1758.

cuprins în cele precedente. „Toate stelele indică puterea lui Dumnezeu-Tatăl, din ele este soarele" (ele îşi fac contralovitura unităţii). „Din toate stelele iese forţa care există în fiecare stea; forţa, căldura şi lumina soarelui coboară şi în adîncime", — înapoi la stele, în forţă. „În adîncime forţa tuturor stelelor este un unic lucru cu bucuria şi cu căldura soarelui" (lumina este sfinţirea, bucuria, suavitatea suferinţei), ea este „o ondulare mişcătoare, asemănătoare cu aceea a unui spirit. — Or, în toată profunzimea lui Dumnezeu-Tatăl nu este în afară de Fiu nimic decît puterea multiplă şi incomensurabilă a Tatălui şi lumina Fiului; aceasta este în adîncul Tatălui, este un spirit viu, atotputernic, atotştiutor, atotvăzător, [spirit] care aude toate, miroase toate, gustă şi simte toate, spirit în care este toată strălucirea şi puterea, şi înţelepciunea, întocmai ca şi Dumnezeu-Tatăl şi Fiul"*. Aceasta este iubirea, potolirea tuturor forţelor prin lumină, prin Fiul. — Vedem că se ţine seama aici şi de elementul sensibil.

Böhme posedă în chip esenţial reprezentarea aceasta: „Fiinţa lui Dumnezeu" (ieşită ca lume din profunzimea eternă) „nu este deci ceva îndepărtat, ceva ce ar avea pentru sine un loc particular, deoarece", esenţa, „abisul naturii şi al creaturii este Dumnezeu însuşi"**. — „Tu nu trebuie să-ţi închipui că în cer ar exista eventual un *corpus*" — cele şapte spirite ale izvorului dau naştere acestui *corpus*, acestei inimi***, „care ar fi numit Dumnezeu al tuturor celorlalte [lucruri]. Nu! ci întreaga putere divină, care este chiar cerul şi cer al tuturor cerurilor, este născută astfel şi se numeşte Dumnezeu-Tatăl, din care se nasc veşnic toţi îngerii lui Dumnezeu, precum şi
323 spiritul omenesc. — Tu nu poţi cunoaşte nici un loc în cer şi nici pe lumea aceasta în care să nu fie naşterea divină. — Naşterea Sfintei Treimi are loc şi în inima ta; toate trei persoanele se nasc în inima ta: Dumnezeu-Tatăl, Fiul şi Spiritul Sfînt. — În puterea divină, — pretutindeni [adică] este izvorul naşterii divine; aici sînt deja toate cele şapte spirite ale izvorului lui Dumnezeu, ca şi cînd ai încheia un cerc spaţial pe planul de existenţă al creaturii şi ai avea înăuntrul lui Dumnezeirea"****. În fiecare spirit sînt conţinute toate spiritele.

---

* *Aurora*, cap. 3, §§ 29—30, p. 43.
** *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 3, § 13, 1758.
*** *Aurora*, cap. 11, § 4, p. 118.
**** *Ibidem*, cap. 10, §§ 55, 60, 58, pp. 115, 116.

Această trinitate este pentru Böhme viața universală, viața cu totul generală din fiecare şi a fiecărui ce singular; ea [Trinitatea] este substanța absolută. Böhme scrie: „Orice lucru din lumea aceasta s-a născut după chipul şi asemănarea acestei treimi. O voi evrei, turci şi păgîni orbi, deschideți-vă ochii sufletului, eu trebuie să vă arat în trupul vostru şi în toate lucrurile naturale, în oameni, animale, păsări şi viermi, precum şi în lemne, pietre, buruieni, frunze şi iarbă chipul Sfintei Treimi în Dumnezeu. Voi spuneți că nu există decît o singură ființă în Dumnezeu, că Dumnezeu nu are fiu. Or, deschide-ți ochii şi privește-te pe tine însuți: omul este făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi din puterea lui Dumnezeu în trinitatea sa. Privește la omul lăuntric al tău şi vei vedea acest lucru limpede şi curat, dacă nu eşti un nebun şi un animal lipsit de rațiune. Astfel observă: în inima, vinele şi în creierul tău ai tu spiritul tău; toată forța care se mişcă în inima, vinele şi creierul tău, şi în care constă viața ta, indică pe Dumnezeu-Tatăl. Din forță se ridică (se naşte) lumina ta, pentru ca în aceeaşi forță să vezi, să înțelegi şi să ştii ce trebuie să faci; deoarece aceeaşi lumină străluceşte în tot corpul tău şi datorită ei se mişcă corpul întreg în putere şi cunoaştere: acesta este Fiul care se naşte în tine". Această lumină, această vedere, această înțelegere, este a doua determinare, ea este raportul 324
față de sine însuşi. „Din lumina ta ies în aceeaşi forță rațiune, inteligență, artă şi înțelepciune pentru a cîrmui corpul întreg, precum şi spre a distinge tot ce există în afara corpului. Şi aceste două lucruri sînt în guvernarea sufletului tău un lucru, sînt s p i r i t u l t ă u; şi acesta indică pe Dumnezeu, spiritul sfînt. Şi spiritul sfînt din Dumnezeu domneşte şi în acest spirit din tine, tu fiind un copil al luminii şi nu al întunericului"*. „Or, notează-ți: într-un lemn, o piatră şi o buruiană sînt trei lucruri şi nimic nu se poate naşte ori creşte, cînd dintre aceste trei lucruri ar lipsi unul dintr-un obiect oarecare. În primul rînd, este forța din care devine un trup, fie că este vorba de lemn, sau de piatră, sau de buruiană; apoi există în acel (lucru) umori, care sînt inima unui lucru; în al treilea rînd există în el o forță țîşnitoare, un miros sau un gust; acestea sînt spiritul unui lucru, din care creşte şi se măreşte; astfel, cînd lipseşte unul din acești trei factori dintr-un lucru oarecare, acesta nu

* *Aurora*, cap. 3, §§ 36—38, pp. 44—45.

poate subzista"*. În consecinţă, Böhme vede în toate lucrurile această trinitate.

Cînd intră în a m ă n u n t e, constatăm că devine tulbure. Din expunerea amănunţită nu este mult de scos. De exemplu, ţine de expunere (ca specimen al felului său de a înţelege lucrurile naturale) şi faptul că el, la urmărirea mai departe a existenţei naturii ca a unei contraproiecţii a ştiinţei divine**, foloseşte ca pe nişte concepte ceea ce numim noi lucruri. De exemplu, ceea ce e creat are „trei feluri de forţe sau *spiritus* în diferite *centra*, dar într-un *corpus*. α) Primul *spiritus*, exterior, este sulful b r u t, sarea şi *mercurius*, care este o esenţă a celor patru elemente" (foc, apă, aer, pămînt) „sau
325 a constelaţiei. El formează *corpus*-ul vizibil potrivit constelaţiei stelelor sau prosperităţii planetelor şi al acum-aprinselor elemente, — e corpul celei mai mari forţe a [acelui] *spiritus mundi*. *Separator* pune semnătura sau indicaţia", — mod-de-a-fi-însuşi. Sarea, nitratul, este aproximativ neutrul; e măduva, ceea ce acţionează, neliniştea faţă de nutriţie; sulful brut este unitatea negativă. β) „Al doilea *spiritus* rezidă în u l e i u l sulfului, a cincea esenţă, ca rădăcină a celor patru elemente. Aceasta este potolirea şi bucuria sulfului brut şi greoi şi a spiritului sării: adevărata cauză a creşterii vieţii, bucurie a naturii, întocmai cum este soarele în elemente"***, principiul direct al vieţii. „La baza interioară a acelui [sulf] brut vedem un *corpus* frumos şi limpede, în care luceşte de emanaţie divină lumina naturii încorporată în ea (*das eingebildete Licht der Natur*)"****. — „Ceea ce este receptat este semnat de către *separator*-ul exterior cu figura şi forma plantei, care încorporează în sine această hrană brută"*****. — γ) „Al treilea [spirit] este t i n c t u r a, un foc spiritual şi o lumină: temeiul suprem din care provine originar prima separabilitate a calităţilor în esenţa acestei lumi" — *Fiat* este cuvîntul fiecărui lucru****** — şi aparţine, potrivit calităţii proprii a lucrurilor, eternităţii. Esenţa

---

* *Aurora*, § 47, p. 46.

** *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, § 33, p. 1745; cap. 2, § 29; p. 1754; cap. 3, § 15, p. 1758.

*** *Ibidem*, cap. 3, §§ 18—21, pp. 1759—1760.

**** *Ibidem*, § 27, p. 1761.

***** *Ibidem*, § 24, pp. 1760—1761.

****** *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 8, § 5, p. 433; *Mysterium magnum oder Erklärung des ersten Buchs Moïsis* (Mysterium magnum sau exegeza primei cărţi a lui Moise), cap. 19, § 28, pp. 2830—2831.

ei este puterea sfîntă a lui Dumnezeu"*. — „Mirosul este sensibilitatea acestei tincturi"**. — „Elementele sînt numai o carapace şi o contraproiecţie a puterii interioare, o cauză a mişcării tincturii" ***. — Lucrurile sensibile pierd cu totul forţa 326
acestui concept sensibil, dar nu o pierd ca atare : nu pierd ceea ce are dur şi barbar în ea expunerea lui Böhme şi în acelaşi timp acea unitate cu realitatea, acea prezenţă a fiinţei infinite [care caracterizează textele lui].

Dacă natura este emanaţia dintru început a *separator*-ului, trebuie însă să înţelegem că e vorba de două feluri de vieţi în contraproiecţia fiinţei divine : în afară de viaţa temporară, o viaţă veşnică, căreia îi este conferită înţelegerea divină ; ea se află la baza lumii spirituale în *Mysterium magnum* al contraproiecţiei divine (eu (*Ichheit*)), un înveliş al voinţei divine prin care aceasta se relevează şi nu este revelată nici unei singularităţi a voinţei particulare. Omul, în acest centru, are ambele vieţi în sine, — el este din timp şi din eternitate****: α) în „intelectul etern al unicei voinţe bune, voinţă care este un temperament" — ceva universal ; β) „este voinţa iniţială a naturii ca comprehensiune internă a centrelor (*centrorum*) dat fiind faptul că fiecare *centrum* se închide în separabilitate într-un loc ca eu şi voinţă proprie, ca singular *Mysterium* sau suflet. α) Primul doreşte numai o contraproiecţie a identităţii sale ; β) acesta din urmă — voinţa mărginită, naturală în lăcaşul modului-de-a-fi-însuşi al impresiei sumbre — doreşte şi el o identitate ca pe o contraproiecţie operată de propria sa identitate, prin care el nu doreşte decît corporalitatea sa, ca bază naturală"*****. Acest eu, întunecatul, chinul, focul, mînia lui Dumnezeu, modul-de-a-fi-în-sine, de-a-se-cuprinde-în-sine, această duritate, este ceea ce e zdrobit în renaştere ; eul este nimicit, suferinţa este 327
cu adevărat calmată, — întocmai cum focul întunecos ţîşneşte devenind lumină******.

Acestea sînt deci principalele gînduri ale lui Böhme. Gîndurile lui profunde sînt : α) crearea luminii, a fiului lui Dum-

---

* *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 3, §§ 22—23, p. 1760.
** *Ibidem*, § 29, p. 1761.
*** *Ibidem*, § 27, p. 1761.
**** *Ibidem*, cap. 1, §§ 28—31, pp. 1743—1744 ; § 23, p. 1742 ; cap. 2, §§ 1—3, pp. 1747—1748 ; §§ 15—21, p. 1751—1752 ; §§ 28—29, p. 1 754.
***** *Ibidem*, cap. 1, §§ 25—27, p. 1743.
****** *Ibidem*, cap. 1, § 24, p. 1742 ; §§ 32—39, pp. 1744—1746 ; cap. 2, §§ 4—13, pp. 1748—1750 ; § 22—30, p. 1752—1754.

nezeu, din calităţi : dialectică vie ; β) autodiviziune. Barbaria expunerii nu poate fi negată, şi ea recurge, pentru a da cuvînt gîndului, în mod puternic, la reprezentări sensibile, ca : nitrat, tinctură, esenţă, chin, spaimă etc. Însă tot atît de puţin poate fi negată marea profunzime care s-a luptat cu împăcarea opoziţiilor celor mai absolute. Böhme sesizează opoziţiile în chipul cel mai dur, mai aspru ; dar el nu se lasă descurajat de asprimea lor, pentru a afirma unitatea lor. Această profunzime, brută şi barbară, este lipsită de concept : este în prezent, e vorbire din sine însuşi, ea înseamnă a avea totul în sine şi a şti totul din sine. — Mai trebuie să fie menţionate şi natura sa pioasă, elementul înălţător, calea sufletului, vizibile în scrierile sale. Sufletul lui este adînc şi interiorizat în cel mai înalt grad şi, cînd eşti familiarizat cu formele lui de expresie, simţi această profunzime şi interiorizare, intimitate spirituală. Însă aceste forme sînt forme cu care nu te poţi împăca şi care nu ne permit să ne facem nici o reprezentare determinată despre amănunte. Nu putem să nu preţuim cît de adîncă a fost nevoia speculativului pe care a simţit-o acest om.

SECȚIUNEA A II-A:

PERIOADA INTELECTULUI GÎNDITOR

Ajungem, propriu-zis, abia acum la filozofia lumii noi şi 328
o începem cu Descartes. Cu el intrăm într-adevăr în cîmpul unei filozofii independente, filozofie care ştie că ea provine în chip de sine stătător din raţiune şi că conştiinţa de sine este moment esenţial al adevărului. Putem spune că aici sîntem acasă şi să exclamăm: „iată uscatul!", asemenea corăbierului după o lungă peregrinare pe marea furtunoasă. Descartes este unul din oamenii care au început din nou, cu toate de la capăt, şi cu el începe cultura, gîndirea epocii moderne. (Timp îndelungat oamenii continuă să meargă pe calea pe care au mers mai înainte. Germanul cu cît este mai slugarnic într-o privinţă, cu atît este mai lipsit de frînă în altă privinţă; mărginire şi lipsă de măsură, originalitate este îngerul rău care ne bate pe noi germanii cu tiranie.)

În această nouă perioadă principiul este gîndirea; gîndirea care pleacă de la ea însăşi, — această interioritate care a apărut în general în legătură cu creştinismul şi care este principiul protestant. Principiul general este acum să fie păstrată ferm interioritatea ca atare şi să fie repudiată exterioritatea moartă, autoritatea, să fie considerată ca ceva deplasat. Potrivit acestui principiu al interiorităţii, gîndirea, gîndirea pentru sine, este culmea cea mai pură a tot ce este mai interior; această interioritate este ceea ce se instituie acum pe sine pentru sine; aplicarea acestui principiu începe cu Descartes. Gîndirea este liberă pentru sine să decidă ce trebuie să fie valabil, ce trebuie să fie recunoscut; acest lucru ea îl poate face numai prin

libera gîndire din mine, numai prin ea mi se poate dovedi [ce anume este valabil]. Aceasta are totodată sensul că această gîndire este o îndeletnicire generală, este principiu pentru lume şi pentru indivizi ; omul trebuie să examineze şi să recunoască cu ajutorul gîndirii sale ceea ce trebuie să fie valabil şi ferm
329 stabilit în lume ; trebuie să fie confirmat prin gîndire ceea ce trebuie să fie considerat ca ceva ferm.

Abia cu aceasta păşim pe terenul adevăratei filozofii, pe care l-am părăsit cu şcoala neoplatonică şi cu ceea ce e în legătură cu ea ; avem aici un reînceput al filozofiei. Astfel, şi în istoriile mai vechi ale filozofiei, istorii scrise în secolul al XVII-lea, găsim numai istoria filozofiei grecilor şi romanilor, creştinismul formînd încheierea. Încît [după aceste istorii] în creştinism şi de la acesta încoace n-a mai existat nici o filozofie, deoarece ea n-a mai fost necesară. Aşa vede lucrurile, de exemplu, Stanley. Teologia filozofică a evului mediu n-a avut ca principiu gîndirea liberă care pleacă de la ea însăşi. Dar acum acesta este principiul. Însă, în toate acestea, nu trebuie să ne aşteptăm să găsim [acum deja] un principiu filozofic care s-ar dezvolta metodic din gîndire pe sine însuşi. Gîndirea este principiul : ceea ce trebuie să fie valabil este valabil numai prin gîndire. Este acceptată în prealabil vechea opinie preconcepută potrivit căreia omul nu ajunge la adevăr decît reflectînd ; aceasta este pur şi simplu baza. Însă încă nu este vorba să fie dezvoltate din gîndire multiplul, concepţia despre lume, să fie înfăţişată determinaţia de Dumnezeu, determinaţia de lume fenomenică ca decurgînd în chip necesar din gîndire, ci avem numai gîndire, gîndire despre un conţinut dat de reprezentare, de observaţie, de experienţă.

Pe de o parte avem o m e t a f i z i c ă, pe de altă parte ştiinţele particulare ; pe de o parte gîndirea abstractă ca atare, pe de altă parte conţinutul ei scos din e x p e r i e n ţ ă. Două direcţii stau în chip abstract una în faţa celeilalte, însă nu se despart atît de riguros. Ne vom opri, se înţelege, la opoziţia dintre gîndirea aprioricâ — după care determinaţiile ce trebuie să fie valabile pentru gîndire trebuie luate din gîndirea însăşi — şi determinarea că noi trebuie să începem cu experienţa, trebuie să conchidem şi să gîndim din experienţă etc. Aceasta
330 este opoziţia dintre raţionalism şi empirism, dar e o opoziţie subordonată, deoarece şi filozofarea care nu vrea să considere ca valabil decît gîndul imanent nu ia elemente metodic dezvoltate din necesitatea gîndirii, ci îşi ia şi ea conţinutul din expe-

rienţă, din cea interioară şi din cea exterioară ; linia metafizică procedează deci şi ea empiric. — Forma filozofiei care este mai întîi creată de gîndire este metafizica, forma intelectului gînditor; a doua formă este scepticismul şi criticismul împotriva intelectului gînditor, împotriva metafizicii ca atare şi împotriva generalului empirismului. Prima perioadă, aceea a metafizicii, cuprinde ca principale personalităţi pe Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz etc. şi pe materialiştii francezi. Cealaltă perioadă o formează critica, negarea metafizicii şi încercarea de a considera cunoaşterea pentru sine însăşi, de a deriva determinaţiile din însăşi cunoaşterea, de a cerceta care sînt determinaţiile care se dezvoltă din aceasta.

CAPITOLUL I:

PERIOADA METAFIZICII

În metafizica însăşi avem opoziţia dintre substanţialitate şi individualitate. Primul [moment] este metafizică naivă, dar şi necritică : *ideae innatae* [ideile înăscute] ale lui Descartes. Consecvenţa, metoda, este lucrul principal. Al doilea [moment] este problema originii gîndurilor, la Locke, îndreptăţirea lor ; încă nu întrebarea dacă ele sînt adevărate în sine şi pentru sine. Substanţa este naturalism, spinozism ; substanţa spinozistă şi materialismul francez sînt paralele. Aici această categorie apare ca rezultat al abstracţiei intelectului plecînd de la empirism : o avem, o găsim la Spinoza. Tot astfel paralele sînt meta-
331 fizica franceză şi metafizica germană a lui Wolf. În general se amestecă ce este aprioric şi aposterioric ; acesta din urmă este transformat prin reflexie în abstracţie. Metafizica este tendinţa către substanţă ; o gîndire unică, o unitate unică este menţinută cu fermitate împotriva dualismului, ca şi la cei vechi fiinţa. Filozofia, pe propriul său teren, părăseşte cu totul, în ce priveşte principiul, teologia. Filozofia afirmă principiul gîndirii ca principiu al lumii : în lume totul ar fi reglementat prin gîndire. Principiul protestant este că, în creştinism, interioritatea devine în mod universal conştientă ca gîndire, ca fiind aceea la care oricine are dreptul ; ba chiar gîndirea este o datorie a fiecăruia, totul se bazează pe ea. Filozofia priveşte astfel pe toată lumea şi oricine ştie să exprime judecăţi asupra ei ; fiecare este, originar, o fiinţă care gîndeşte.

A.
Diviziunea I

1. DESCARTES

René Descartes este de fapt adevăratul inițiator al filozofiei moderne, întrucît ea are ca principiu gîndirea. Gîndirea pentru sine se deosebește aici de teologia filozofantă, pe care ea o situează de cealaltă parte ; avem aici un teren nou. Influența acestui om asupra epocii sale și asupra epocii moderne nu poate fi îndeajuns de reprezentată în toate dimensiunile răspîndirii ei. El este astfel un erou care a luat lucrul încă o dată de la început și a reconstituit terenul filozofiei, teren pe care acum ea se reîntoarce de-abia după scurgerea unui întreg mileniu. Marea influență pe care a exercitat-o Descartes asupra epocii sale și asupra formării filozofiei în general se datorește mai cu seamă faptului că el a plecat, în mod liber și simplu și totodată popular, înlăturînd orice presupoziție, de la gîndurile populare însele și de la propoziții cu totul simple și a redus conținutul la gîndire și întindere, adică la ființă, și că a pus 332
în fața gîndirii acest opus al ei. Cu înlăturarea oricărei presupoziții, el a plecat de la gîndire, și anume în forma intelectului determinat și clar ; această gîndire nu poate fi numită gîndire speculativă, rațiune speculativă. Sînt determinații fixe, dar numai ale gîndirii, acelea de la care el pleacă și merge mai departe ; aceasta este maniera timpului său. Ceea ce francezii au numit științe exacte, științe ale intelectului determinat, au început o dată cu acest timp. Filozofia și știința exactă nu erau despărțite, abia mai tîrziu s-a produs separarea lor.

Viața lui Descartes. S-a născut în 1596 în orășelul La Haye, în Turena, dintr-o veche familie de nobili. A primit educația obișnuită într-un institut condus de iezuiți. A făcut mari progrese în învățătură, avînd un spirit viu și neastîmpărat, și-a îndreptat atenția cu un zel nesățios în toate direcțiile, s-a plimbat prin toate sistemele și formele și a studiat, în afară de literatura antică, mai cu seamă filozofie, matematică, chimie, fizică, astronomie etc. Însă studiile sale din tinerețe în școala iezuiților și studiile pe care le-a continuat după părăsirea școlii i-au produs — după ce se învîrtise cu efort în ele — o aversiune puternică contra studiului făcut din cărți. A fost încurcat,

dorul de ştiinţă rămînîndu-i nesatisfăcut, însă zelul lui pentru ştiinţă a fost şi mai înteţit *.

Ca tînăr de 18 ani, Descartes se duce la Paris şi duce o viaţă mondenă. Cum nu a aflat însă nici aici o mulţumire, Descartes a părăsit societatea mondenă şi s-a reîntors la studiile sale. S-a retras *incognito* într-o suburbie a Parisului şi a trăit
333 aici, departe, dedicîndu-se mai ales studiului matematicii şi ascunzîndu-se complet de cunoştinţele sale anterioare, pînă cînd, în sfîrşit, descoperit după doi ani de vechii săi prieteni, el fu scos de aici şi introdus din nou în înalta societate. — Acum Descartes renunţă iarăşi cu totul la studiul din cărţi şi se amestecă în vîrtejul lumii, în vîltoarea realităţii. După aceea se duce în Olanda, se angajează ca militar şi, nu mult după aceasta, în 1619, primul an al războiului de treizeci de ani, participă ca voluntar la război, încadrat în armata bavareză, şi face, sub conducerea lui Tilly, mai multe campanii. (Pe unii ştiinţele nu i-au mulţumit; Descartes devine soldat, nu fiindcă ştiinţele erau prea puţin pentru el, ci fiindcă erau prea mult, erau ceva prea preţuit.) Aici, fiind încartiruit pentru iarnă, a studiat cu zel şi a făcut, de exemplu, în Ulm, cunoştinţă cu un cetăţean care era foarte versat în ştiinţele matematice. Preocupări asemănătoare, şi încă în măsură şi mai mare, a avut Descartes în cartierul de iarnă de la Neuburg pe Dunăre, unde se trezi în el din nou gîndul de a-şi deschide o cale nouă în filozofie, de a transforma filozofia. El a promis atunci Maicii Domnului un pelerinaj la Loretto, în cazul că ea îl va ajuta să reuşească în acest proiect, în cazul că, în sfîrşit, el va reveni liniştit la sine însuşi. Descartes a participat şi la lupta de lîngă Praga, în care Frederic al Palatinatului şi-a pierdut coroana Boemiei. — Mai puţin încă puteau să-l mulţumească pe Descartes aspectul acestor scene sălbatice, de război. În 1621 el părăsi serviciul militar şi întreprinse mai multe călătorii prin restul ţării germane, apoi în Polonia, Prusia, Elveţia, Italia, Franţa **.

Descartes se retrage apoi în Olanda, unde exista mai mare libertate, pentru a-şi duce aici la îndeplinire planul. A trăit

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 203—207; Cartesius, *De methodo*, I (Amstelod., 1672, in 4°), pp. 2—6 (*Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Victor Cousin, vol. I, pp. 125—130).

** Brucker, *op. cit.*, pp. 207—217; Cartesius, *De methodo*, I—II, pp. 6—7 (pp. 130—133); *Notes sur l'éloge de Descartes*, par Thomas (*Œuvres de Descartes*, publiées par Cousin, vol. I), pp. 83 şi urm.

aici în liniște între anii 1629 și 1644, perioadă în care și-a scris și editat cele mai multe opere, și în care și le-a și apărat 331
împotriva multiplelor atacuri, venite mai cu seamă din partea preoțimii. Regina Cristina a Suediei îl chemă în sfîrșit la curtea sa din Stockholm, loc de întîlnire a celor mai vestiți învățați ai acelor timpuri. Aici muri Descartes, în 1650 *.

El a dat un nou avînt și dezvoltării matematicilor, cum a dat și filozofiei. Mai multe metode principale sînt descoperite de el, metode pe care ulterior au fost clădite cele mai strălucite rezultate ale matematicii superioare. Metoda lui Descartes constituie și azi o bază esențială a matematicii. Descartes este inventatorul geometriei analitice și prin aceasta el este și acela care și în această privință a indicat calea matematicii moderne. El a cultivat și fizica, optica și astronomia, făcînd și în aceste științe cele mai mari descoperiri. Dar, această latură nu intră aici.

1. În f i l o z o f i e. Descartes s-a angajat într-o direcție cu totul nouă: cu el începe epoca nouă a filozofiei, epocă în care culturii i-a fost hărăzit să sesizeze principiul spiritului ei mai înalt în gînduri, în forma universalității, așa după cum Böhme îl sesizase în intuiții, în forme sensibile. Scrierile filozofice ale lui Descartes, mai cu seamă cele care expun b a z a filozofiei lui, au, în forma lor de expunere, ceva nou și foarte popular, ceea ce face ca ele să fie foarte recomandabile pentru cei ce sînt la începutul studiilor lor filozofice: el procedează într-un chip cu totul simplu și copilăresc, povestind gîndurile sale unul după altul. El pleacă de la gîndul că orice presupoziție trebuie să fie înlăturată, că gîndul trebuie să înceapă de la el însuși; toată filozofarea de pînă aici, îndeosebi aceea care pleca de la autoritatea bisericii, a fost înlăturată de către Descartes. Însă cum aici gîndirea s-a sesizat pe sine doar ca intelect abstract, reprezentările determinate, conținutul, n-au fost 335
deduse din intelect, ci au fost preluate în mod empiric. — În filozofia lui Descartes trebuie să distingem ceea ce prezintă pentru noi interes general și ceea ce nu prezintă un astfel de interes. Aplicarea metafizicii la chestiuni bisericești, cercetările referitoare la astfel de chestiuni etc. nu prezintă interes. În filozofia sa, trebuie de asemenea făcută deosebirea dintre mersul gîndurilor sale însele și felul în care el a dedus aceste

* Tennemann, vol. X, pp. 210—216.

gînduri, în care le-a demonstrat. Pentru a aprecia cu dreptate gîndurile lui Descartes, este necesar să ne dăm seama de necesitatea apariției lui, să fim familiarizați cu ea. Acum, în ce privește metoda, felul în care el și-a stabilit gîndurile, modul în care le-a dedus, nu prezintă pentru noi interes deosebit. — În ansamblu este puțin de spus despre filozofia lui.

a. Descartes a început de la capăt, de la gîndire ca atare; și acesta este un început absolut. Faptul că trebuie să se plece numai de la gîndire, Descartes îl exprimă susținînd că trebuie să ne îndoim de toate, adică să renunțăm la toate presupozițiile. *De omnibus dubitandum est* era primul principiu al lui Descartes, — repudierea tuturor presupozițiilor și a înseși tuturor determinațiilor. Această îndoială nu înseamnă totuși scepticism, care nu-și pune alt scop decît îndoiala însăși, aceea că trebuie să ne oprim la această stare de nehotărîre a spiritului, care își are în ea libertatea sa; îndoiala lui Descartes are, dimpotrivă, sensul că trebuie să renunțăm la orice prejudecată — adică la toate presupozițiile ce sînt deopotrivă luate ca nemijlocit adevărate — și să plecăm de la gîndire, pentru a ajunge numai prin gîndire la ceva ferm, pentru a dobîndi un început pur. Nu acesta este cazul scepticilor; aici
336 rezultatul este îndoiala *. Îndoiala lui Descartes, a nu face presupuneri deoarece nimic nu este stabil și sigur, nu se întîmplă în interesul libertății însăși ca atare, — în sensul că nimic n-ar fi valabil în afară de libertate, că n-ar fi nimic în calitate, în modul unei presupoziții, în ceva obiectiv, exterior. Lipsit de stabilitate este totul, în măsura în care pot face abstracție de el, adică pot gîndi; tocmai gîndirea pură înseamnă a face abstracție de toate. Impulsul libertății stă de fapt la bază, însă preponderent în conștiință este scopul de a ajunge la ceva ferm, la ceva obiectiv; precumpănitor este momentul a ce e obiectiv și nu momentul subiectivului, în sensul că el ar fi pus, cunoscut, dovedit de către mine; dar acest interes există implicit în îndoiala carteziană, căci eu vreau să ajung la ce e obiectiv plecînd de la gîndirea mea. — Nu trebuie să considerăm mersul gîndirii lui Descartes ca pe un mers consecvent, demonstrat potrivit metodei; este un mers adînc, interior, ce pare naiv. — Spiritul filozofiei lui este cunoaștere, gînd, unitate a gîndirii cu ființa.

---

* Spinoza, *Principia philosophia cartesianae* (Benedictus de Spinoza, *Opera*, ed. Paulus, Jenae, 1802, vol. I), p. 2.

Deci, primul lucru este că nu trebuie făcută nici o presupoziție ; acesta este un principiu mare şi extrem de important. Descartes îl justifică în felul său. În propozițiile pe care le exprimă, el recurge la o reflexie naivă, empirică. Anume :

„Deoarece ne-am născut copii şi am formulat diferite judecăți despre lucrurile sensibile înainte de a ne putea folosi în mod integral de rațiunea noastră, am fost împiedicați de la cunoaşterea adevărului de numeroase prejudecăți. De acestea nu mi se pare că ne putem libera altfel decît hotărînd o dată în viață să ne îndoim de toate în care putem întîlni cea mai mică bănuială a unei incertitudini".

„Este chiar foarte util de a considera ca false toate lucrurile de care ne îndoim, pentru ca să vedem cu atît mai clar ceea ce este cu totul cert şi mai uşor cognoscibil".

„Această îndoială trebuie totuşi limitată la cercetarea adevărului. Căci, în ce priveşte *usus vitae*, sîntem nevoiți să ne mulțumim adesea cu ceea ce este probabil, dat fiind 337
faptul că ocazia de a acționa trece înainte ca noi să ne fi putut libera de îndoielile noastre".

„Aici însă, fiind vorba numai de căutarea adevărului, ne vom îndoi mai întîi dacă există cumva ceea ce este sensibil şi reprezentabil : mai întîi, fiindcă constatăm că simțurile adesea ne înşală şi este prudent să nu ne încredem în ceea ce ne-a înşelat chiar şi numai o singură dată ; apoi, fiindcă zilnic ne închipuim în vis că simțim sau ne reprezentăm nenumărate lucruri care nu există niciodată, iar cel ce se îndoieşte nu posedă nici un semn sigur prin care să distingă în mod cert somnul de starea de veghe".

„Noi ne vom îndoi deci şi de toate celelalte, pînă şi de demonstrațiile matematice : pe de o parte, fiindcă am văzut că unii se înşală şi în ce priveşte aceste lucruri, care pentru noi trec drept ce este mai sigur, şi admit ca valabile pe cele ce nouă ni se înfățişează ca false, apoi, deoarece am auzit că Dumnezeu, care ne-a creat, este atotputernic, noi nu ştim încă dacă cumva n-a voit să ne creeze în aşa fel încît să fim totdeauna înşelați". — „Dacă ne închipuim că existăm nu prin Dumnezeu, ci prin altceva, prin noi înşine, este şi mai probabil că, fiind atît de imperfecți, ne înşelăm".

„Atîta ştim însă din experienţă, că avem în noi libertatea de a ne putea totdeauna reţine de a admite ceea ce nu este deplin cert şi întemeiat"*.

Nevoia care stă la baza acestor argumente ale lui Descartes este aceea ca gîndirea să plece de la ea însăşi ; căci ceea ce este presupus nu este pus de gîndire, este un « altul » al gîndirii. În acesta gîndirea nu este la sine. Aşa-numita intuiţie
338 nemijlocită, revelaţia interioară, a timpurilor mai noi aparţine şi ea aici. Trebuie să pornim de la gîndire. Ceea ce stă la bază este interesul libertăţii. Ceea ce este recunoscut ca adevărat trebuie să aibă poziţia că libertatea noastră este conţinută în ea, că noi gîndim. Aici, în forma carteziană, principiul libertăţii ca atare nu este scos în evidenţă, ci avem mai curînd argumente populare : deoarece ne-am putea înşela etc., de aceea nu trebuie să facem presupoziţii.

b. C e e a c e e s t e c e r t. Descartes s-a străduit să găsească ceva cert şi adevărat în sine însuşi, ceva ce n-ar fi adevărat numai în felul obiectului credinţei, fără ştiinţă, şi nici în felul certitudinii senzoriale sau al certitudinii sceptice, care este lipsită de adevăr. Pînă aici întreaga filozofie a fost nevoită să pre-supună ceva adevărat, în parte, asemenea filozofiei neoplatonice, să nu dea formă ştiinţifică esenţei sale sau să nu separe unele de altele momentele acestei esenţe. Nimic nu este adevărat decît ceea ce se înfăţişează în mod evident în conştiinţă sau ceea ce raţiunea recunoaşte drept adevăr în chip atît de clar şi de evident, încît este exclusă absolut orice îndoială în această privinţă. „Eu" are semnificaţia de „a fi gîndire" şi nu pe aceea de singularitate a conştiinţei-de-sine. — A l d o i l e a p r i n c i p i u al filozofiei lui Descartes este deci certitudinea nemijlocită a gîndirii. Trebuie să căutăm ceea ce este cert şi ceea ce e cert este certitudinea, cunoaşterea ca atare în forma ei pură, ca raportîndu-se pe sine la sine. Aceasta este gîndirea ; intelectul neajutorat înaintează în felul acesta către nevoia gîndirii. Cu aceasta, filozofia este strămutată dintr-o dată într-un teren cu totul altul, pe o cu totul altă poziţie, anume strămutată în sfera subiectivităţii, a ceea ce este cert. Presupoziţiile sînt lăsate în seama religiei, nu se caută decît demonstrarea, nu conţinutul. Avem aici

---

* *Principia philosophiae*, partea I, §§ 1—6 (Amstelod., 1672, in 4°), pp. 1—2 (*Œuvres*, vol. III, pp. 63—66) ; cf. *Meditationes de prima philosophia*, I (Amstelod., 1685, in 4°), pp. 5—8 (*Œuvres*, vol. I, pp. 235—245) ; *De methodo*, IV, p. 20 (pp. 156—158).

subiectivitate abstractă, infinită, conținutul absolut dispare. Avem deopotrivă acea fermentare, acel mod de a vorbi din mare sentiment, din intuiție, ca și la Bruno și la mulți alții, care își exprimă, fiecare în felul său, ca individualități, propria lor concepție despre lume. 339

„Așadar, respingînd sau declarînd drept fals tot ceea ce ar putea în vreun fel oarecare trezi vreo îndoială, ne este ușor să presupunem că nu există nici Dumnezeu, nici cer, nici corpuri, dar nu că nu existăm noi, noi care gîndim toate acestea căci este contradictoriu" (*repugnat*, — merge contra omului) „să credem că ceea ce gîndește nu există. De aceea conștiința exprimată în g î n d e s c, d e c i e x i s t este prima și cea mai sigură dintre toate cunoștințele care se prezintă aceluia ce filozofează, ce își conduce gîndurile în ordine" *.

Prin urmare, Cartesius începe cu poziția eului ca fiind ce este absolut cert, după cum începe și Fichte : știu, mi se înfățișează mie. I se dă astfel filozofiei un cu totul alt teren. Primul lucru nu este considerarea conținutului în sine însuși ; numai eul este ceea ce e cert, nemijlocit. Pot face abstracție de toate reprezentările mele. Primul lucru este gîndirea ; proxima determinație ce se adaugă, avînd legătură directă cu gîndirea, este determinația de ființă. Gîndesc, această gîndire conține nemijlocit ființa mea ; aceasta este, spune Descartes, fundamentul absolut al filozofiei **. Determinația „ființă" este în eul meu ; această legătură însăși este ce e prim. Gîndirea ca ființă și ființa ca gîndire, iată certitudinea mea, Eu. Acesta este celebrul *cogito, ergo sum* ; gîndirea și ființa sînt deci aici indisolubil legate una de alta. — Această propoziție este, pe de o parte, considerată ca silogism : din gîndire este dedusă ființa. Și Kant îndeosebi a ridicat obiecții împotriva acestei legături, spunînd că în gîndire nu este conținută ființa, aceasta deosebindu-se de gîndire. Acest lucru este important, însă ființa și gîndirea sînt inseparabile, adică ele constituie o identitate ; ceea ce este inseparabil este totuși diferit ; dar, prin această deosebire, identitatea nu este periclitată, ele sînt unitate. Cu toate acestea, această expresie a certitudinii pure, abstracte, totalitatea generală în care există totul în sine, nu este demonstrată *** ; nu 340

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 7, p. 2 (pp. 66—67).

** *De methodo*, IV, pp. 20—21 (p. 158) ; Spinoza, *op. cit.*, p. 14.

*** *De methodo*, IV, p. 21 (p. 159) ; *Epistol.*, vol. I, ep. 118 (Amstelod., 1682, in 4°), p. 379 (*Œuvres*, vol. IX, pp. 442—443).

este îngăduit să fie transformată această propoziție într-un silogism, „ea nu este nicidecum un silogism", deoarece, ca să avem silogism, ar trebui să avem majora : „tot ce gîndește există" — și în plus subsumația din minoră : „însă eu exist". Prin aceasta ar fi suprimată tocmai nemijlocirea care există în propoziția carteziană. „Însă amintita majoră" nu este nicidecum afirmată, ci „ea este mai curînd o judecată derivată din propoziția : gîndesc, deci exist" *. Un silogism are trei membre, aici al treilea membru ar fi acela care ar mijloci [ar lega] gîndirea și ființa ; însă lucrurile nu stau așa, nu avem : gîndesc, d e c i exist. Acest « deci » nu este aici « deci »-ul silogismului ; prin « deci » se afirmă numai conexiunea dintre ființă și gîndire. Toate celelalte propoziții sînt ulterioare. Dar gîndirea ca subiect este ceea ce gîndește, și acesta este Eul ; gîndirea este faptul, interior, de a fi la mine, este nemijlocirea cu mine (*die Unmittelbarkeit bei mir*), gîndirea este simpla cunoaștere însăși. Această nemijlocire este însă tocmai ceea ce se numește ființă. Fără îndoială, Descartes n-a demonstrat acest lucru în felul de mai sus, ci a făcut apel numai și exclusiv la conștiință. Mai tîrziu și Fichte a făcut iarăși începutul cu aceeași certitudine absolută cu Eul, însă el a mers mai departe, dezvoltînd apoi, plecînd de la acest vîrf, toate determinările. Așadar, această certitudine este ce e prim. Fără îndoială, noi gîndim cutare și cutare lucru, însă de cutare și cutare lucru putem face abstracție, dar nu putem face abstracție de eu.
341 Gîndim aceasta și aceea, de aceea el există : aceasta este obișnuita instanță prematură a celor ce sînt incapabili să sesizeze despre ce este vorba. Conținutul determinat este tocmai lucrul de care trebuie să ne îndoim, — nu există nimic stabil.

„Aceasta este cea mai bună cale spre a cunoaște natura spiritului și a deosebirii lui de corp. Căci, dacă cercetăm cine sîntem noi care putem afirma despre tot ceea ce diferă de noi că este fals, vedem limpede că nu țin de natura noastră nici o întindere, nici o figură, nici o schimbare de loc și nimic asemănător cu ce se atribuie corpului, ci numai gîndirea ; prin urmare, această natură a noastră este cunoscută mai înainte (*prius*) și în mod mai cert decît oricare lucru corporal" **.

Împotriva [lui *cogito*] au fost formulate și alte obiecții. Gassendi face obiecția *ludificor, ergo sum* : „sînt înșelat de con-

---

* *Respons. ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia*, p. 74 (p. 427) ; Spinoza, *op. cit.*, pp. 4—5.

** *Princ. philos.*, partea I, § 8, p. 2 (p. 67).

ştiinţa mea, deci exist", propriu-zis: „deci sînt înşelat" *. Descartes însuşi şi-a dat seama că această obiecţie este pînă la un punct justificată, însă el infirmă obiecţia chiar prin faptul că în propoziţia lui [în *cogito*] trebuie reţinut numai eul şi nu un alt conţinut. Fiinţa nu mai este identică cu gîndirea pură, conţinutul poate fi oricare; Eu este identic cu gîndirea. Descartes spune: „Prin gîndire înţeleg însă tot ceea ce se petrece în noi cu conştiinţă, întrucît sîntem conştienţi despre el; prin urmare şi voinţa, imaginaţia (reprezentarea) şi simţirea sînt tot gîndire", toate acestea sînt şi ele conţinute în gîndire. „Deoarece, cînd spun: văd sau mă plimb — deci sînt, — referindu-mă la vedere, la umblare, acţiuni înfăptuite cu corpul meu, concluzia [că exist] nu este absolut sigură" (întrucît mă gîndesc la eul concret), „căci, cum se întîmplă adesea în vis, pot crede că văd şi că merg, cu toate că nu-mi deschid ochii şi nu mă mişc din loc, — şi poate chiar şi în cazul că n-aş 342
avea corp. Dar, cînd eu înţeleg aceasta despre senzaţia însăşi, adică despre conştiinţa vederii sau a umblării însăşi, această concluzie este atunci absolut certă, dat fiind că senzaţie şi conştiinţă aparţin spiritului (*mens*), singurul care simte şi gîndeşte că vede sau umblă **.

„În vis" este mod al rezonării empirice; nu trebuie să se spună numai: „deoarece eul poate abstrage", ci: „tocmai eul, această simplitate, acest identic cu sine, este". Eu văd, eu merg etc., aici eul există în determinaţia vederii, a umblării, dar eu sînt aici şi ca ceva care gîndeşte. Fără îndoială că gîndire există şi în voinţă, vedere, auz etc.; este absurd să ne închipuim că sufletul posedă gîndirea într-un buzunar aparte şi că are în altă parte vederea, voinţa etc. Dar, cînd spun: „eu văd", „eu mă plimb", este aici, pe de o parte prezentă conştiinţa mea, Eu, deci gîndirea; dar, pe de altă parte, este cuprinsă aici şi voinţă, vedere, auzire, umblare; prin urmare avem aici şi o modificare ulterioară a conţinutului. (Gîndirea este ceea ce e *prius* [prim], ceea ce este absolut general; gîndirea este eul, gîndirea gîndind este eu: este generalul cuprins şi în voinţă, simţire, umblare etc.) Şi, datorită acestei modificări, nu pot spune: „eu merg, deci exist", deoarece pot foarte bine face abstracţie de modificare, nu mai este vorba aici de gîndirea

---

* *Appendix ad Meditationes, continens objectiones quint.*, p. 4 (*Œuvres*, vol. II, pp. 92—93).

** *Princ. philos.*, partea I, § 9, pp. 2—3 (pp. 67—68).

generală. Aşadar, nu trebuie să ne ațintim privirea decît asupra conştiinței pure conținute în acest ce concret. Numai cînd scot în evidență faptul că eu sînt, în aceasta, ca gîndind, atunci avem aici ființa pură; şi ființa este legată numai cu ce e general. Este foarte uşor să ne dăm seama de această identitate. Gîndirea este ceea ce e cu totul general, nu ce este particular; în orice particular este şi generalul. Gîndirea este raportul față
343 de sine însuşi; este universalul, pura raportare la sine, este purul a-fi-una cu sine. — Întrebarea este acum : ce este ființa? Însă, ridicînd această întrebare, nu trebuie să ne reprezentăm ființa unui conținut concret. Ființa nu este atunci altceva decît simpla nemijlocire, raportarea pură, identitatea cu sine; astfel ființa este nemijlocirea care e şi gîndirea. Gîndirea este aceeaşi nemijlocire, totodată însă şi mijlocirea cu sine; mijlocire care deopotrivă se neagă pe sine, care e deci şi ea nemijlocire. Nemijlocirea este o determinare unilaterală; gîndirea o conține, însă nu numai pe ea, ci şi determinarea potrivit căreia ea se mijloceşte pe sine cu sine; şi, prin faptul că mijlocirea este totodată şi suprimare a mijlocirii, gîndirea este nemijlocire. Astfel în gîndire este ființă; ființa este o determinare săracă, este abstractul concretului gîndirii.

„Faptul că gîndirea (*mens*) mea îmi este mai certă decît corpul stă în cele ce urmează", spune Cartesius. „Dacă eu judec că pămîntul există, deoarece îl pot atinge şi vedea, trebuie de aici în şi mai mare măsură să conchid că gîndirea mea (*mens*) există; deoarece s-ar putea eventual întîmpla să judec că pămîntul există, deşi el nu există; nu însă ca să judec acest lucru, iar spiritul (*mens*) meu, care face această judecată, să nu existe" *. Adică, tot ce există pentru mine eu îl pot pune ca neexistînd : în timp însă ce afirm că eu sînt neexistent, eu însumi afirm, adică este judecata mea. Căci nu pot elimina faptul că eu judec, cu toate că pot face abstracție de obiectul despre care judec. Prin aceasta însă, filozofia şi-a redobîndit terenul său adevărat, în sensul că gîndirea pleacă de la gîndire ca de la ceva cert în sine, nu de la ceva exterior, de la ceva dat, de la o autoritate, ci pur şi simplu de la acea libertate care rezidă : „eu gîndesc".

De orice altceva mă pot îndoi, mă pot îndoi de existența
344 lucrurilor corporale, mă pot îndoi însă chiar şi de existența propriului meu corp; dar această certitudine nu are în ea nemij-

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 11, p. 3 (pp. 69—70).

locirea. Căci eul este tocmai certitudinea însăşi; cu privire la orice altceva, certitudinea este predicat; corpul meu este cert pentru m i n e, el nu este această certitudine însăşi *. Împotriva certitudinii că posed un corp, Descartes invocă fenomenul de experienţă că adesea cei cărora le lipseşte deja de mult vreun organ oarecare al corpului au impresia că simt dureri în acel organ **. Ceea ce e real este o substanţă: sufletul, substanţa cugetătoare *** există pentru sine, diferită şi neatîrnînd de toate lucrurile exterioare, materiale ****. Faptul că această substanţă este cugetătoare este evident ca atare; ea ar gîndi şi ar exista, chiar dacă n-ar fi date lucruri materiale. Sufletul poate de aceea să se cunoască mai uşor decît poate să cunoască corpul său *****.

Tot restul, tot ceea ce putem considera ca adevărat, se bazează pe această certitudine; pentru ca ceva să fie considerat ca adevărat, este nevoie de evidenţă. Nimic nu este adevărat, care nu comportă o evidenţă interioară în conştiinţă. „Evidenţa oricărui lucru rezidă numai în faptul că noi îl sesizăm în chip tot atît de clar şi de distinct cum sesizăm acea certitudine ea însăşi [a lui *cogito*] şi că evidenţa oricărui lucru depinde de acest principiu şi concordă cu el, astfel încît, dacă am vrea să ne îndoim de ea, ar trebui să ne îndoim şi de acest principiu" (de eul nostru) ******.

c. Al treilea [moment] este trecerea acestei certitudini la a d e v ă r, trecerea ei la ceva determinat. Descartes face această trecere în chip naiv. Această cunoaştere [despre care 345
a fost pînă acum vorba] este pentru sine evidenţa desăvîrşită, certitudine, dar ea încă nu este adevărul. Sau, dacă considerăm sus-menţionata fiinţă ca adevăr, ea este un conţinut gol (*ein leerer Inhalt*); însă ceea ce are importanţă este conţinutul. — Consideraţiile ce urmează acum se vor referi deci la m e t a f i z i c a lui Descartes. Unitatea dintre fiinţă şi gîndire este ce e prim, şi gîndirea este în aceasta luată ca fiind gîndirea pură. Descartes n-a demonstrat însă această propoziţie. Gîndirea şi

---

* *Respons. ad sec. objectiones*: *Rationes more geometr. dispos., Postulata*, p. 86 (pp. 454—455); Spinoza, *op. cit.*, p. 13.

** *Princ. philos.*, partea a IV-a, § 196, pp. 215—216 (pp. 507—509); *Meditationes*, VI, p. 38 (pp. 329—330); Spinoza, *op. cit.*, pp. 2—3.

*** *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp.*, Axiomata V—VI, p. 86 (p. 453).

**** *Ibidem*, prop. IV, p. 91 (pp. 464—465).

***** *Meditationes*, II, pp. 9—14 (pp. 246—262).

****** *De methodo*, IV, p. 21 (pp. 158—159); Spinoza, *op. cit.*, p. 14.

ființa sînt determinații diferite, și trebuie arătată numai deosebirea lor, că ele sînt identice ; Descartes nu a produs această demonstrație. Ea este pusă deocamdată în fruntea metafizicii sale și este cea mai interesantă idee a timpurilor moderne în general ; el este primul care a formulat-o. — Conștiința este certă de ea însăși ; eu gîndesc, prin aceasta este afirmată ființa. Mergerea mai departe constă aici în faptul că se produce un interes pentru reprezentări ulterioare despre unitatea abstractă. Descartes procedează aici reflectînd în mod exterior. „Conștiința care nu se cunoaște în mod cert decît pe sine caută să-și lărgească cunoașterea și află că ea are reprezentări despre multe lucruri ; reprezentări cu privire la care ea nu se înșală atît timp cît nu afirmă sau nu neagă că lor le corespunde ceva asemănător în afara ei". Eroarea cînd e vorba de reprezentări are sens numai cu privire la existența exterioară. Conștiința „găsește și concepte generale și face din ele demonstrații, care sînt evidente : de exemplu, propoziția geometrică, potrivit căreia cele trei unghiuri ale triunghiului luate împreună sînt egale cu două unghiuri drepte, este o reprezentare care decurge în chip necesar din alte propoziții. Dar, după ce reflectează dacă există de fapt astfel de lucruri, conștiința se îndoiește" * ; ea nu are certitudinea în ce privește triunghiul.

Întinderea nu este conținută în certitudinea mijlocită a
846 mea însumi **. Sufletul poate exista fără ceea ce este corporal, iar acesta poate exista fără suflet ; sufletul și corpul diferă în mod real (*realiter*) unul de altul, unul poate fi gîndit fără celălalt ***. Sufletul nu gîndește și nu cunoaște pe altul în chip tot atît de distinct pe cît are certitudinea lui însuși ****. Adevărul acestei cunoașteri se bazează pe proba existenței lui Dumnezeu. Sufletul este o substanță imperfectă, dar posedă în sine ideea perfecțiunii, ideea unei ființe absolut perfecte ; această idee nu este produsă de sufletul însuși, deoarece sufletul este o substanță neperfectă, prin urmare această idee este înnăscută *****. Conștiința despre acest lucru Descartes o exprimă în felul că, atît timp cît existența lui Dumnezeu nu este dovedită și recunoscută, există posibilitatea să ne înșelăm,

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 13, pp. 3—4 (pp. 71—72).

** *Respons. ad sec. obj. : Rationes more geom. dispos.*, def. I, p. 85 (pp. 451—452).

*** *Ibidem*, proposit. IV, p. 91 (pp. 464—465).

**** *Meditationes*, III, pp. 15—17 (pp. 263—268).

***** *Princ. philos.* partea I, § 20, p. 6 (pp. 76—77) ; *Meditationes*, III, pp. 17—25 (pp. 268—292) ; *De methodo*, IV, pp. 21—22 (pp. 159—162).

deoarece nu putem şti dacă nu cumva natura noastră este întocmită astfel încît cade în eroare *. Forma [acestui raţionament] este întrucîtva piezişă, ea exprimă numai în genere opoziţia pe care conştiinţa de sine o are faţă de conştiinţă despre altceva, despre ceea ce este obiectiv; şi de unitatea ambelor este vorba, este vorba de a şti dacă ceea ce este în gîndire posedă şi obiectivitate. Or, această unitate rezidă în Dumnezeu sau ea este Dumnezeu însuşi.

Expun toate acestea în modul lui Descartes: „Printre diferitele reprezentări pe care le avem, este şi reprezentarea unei fiinţe foarte inteligente, foarte puternice şi absolut perfecte; şi această reprezentare este cea mai excelentă dintre toate reprezentările"; este reprezentarea atotcuprinzătoare, universală. α) Avem reprezentări; nu este sigur dacă ele reprezintă ceva ce există. β) Una dintre ele este deosebită de celelalte: în ce o priveşte, nu există această incertitudine. Ea are parti- 347
cularitatea că gîndirea noastră „recunoaşte în ea existenţa nu numai ca posibilă şi accidentală, cum o recunoaşte în celelalte reprezentări, ci o recunoaşte ca pe o determinaţie absolut necesară şi eternă. Şi, aşa după cum spiritul percepe că în conceptul de triunghi este implicat că cele trei unghiuri ale acestuia sînt egale cu două unghiuri drepte, că deci triunghiul le posedă, tot astfel, din faptul că spiritul percepe că în ideea pe care o are despre o fiinţă absolut perfectă este cuprinsă existenţa necesară şi eternă, el trebuie să tragă concluzia că această fiinţă absolut perfectă există" **. Deoarece perfecţiunii îi aparţine şi determinaţia «existenţii»; deoarece reprezentarea a ceva ce nu există este mai puţin perfectă. Avem deci aici unitatea gîndirii cu fiinţa şi argumentul ontologic al existenţei lui Dumnezeu; acest lucru l-am văzut deja mai înainte la Anselm ***. Se spune: Universalul, pe care-l numim Dumnezeu, este ceea ce e mai perfect. Şi atunci se naşte întrebarea: are el şi existenţă? Reprezentarea a ceea ce este absolut perfect conţine în ea şi determinaţia de „existenţă", altfel ceea ce e absolut perfect n-ar fi absolut perfect.

Descartes procedează în felul următor. El porneşte de la axioma: α) „Există grade diferite de realitate sau de entitate; căci substanţa are o mai mare realitate decît accidentul sau

---

* Spinoza, *op. cit.*, p. 10; comp. mai sus, p. 337.
** *Princ. philos.*, partea I, § 14, p. 4 (pp. 72—73).
*** Vezi mai sus, p. 164 şi urm.

modul, iar substanța infinită mai multă decît cea finită" *. Aceasta este la Descartes o axiomă, o certitudine nemijlocită; însă aceste deosebiri nu sînt în „eu gîndesc", axioma este stabilită în felul unei propoziții empirice.

β) „În conceptul unui lucru este cuprinsă existența, fie cea numai posibilă, fie cea necesară" **, certitudinea mijlocită a unei alterități, a opusului; Eului îi este opus un non-eu, în
348 « eu gîndesc » (concept) este conținută ființa.

γ) „Nici un lucru sau nici o perfecțiune a unui lucru care există în mod real, *actu*, nu poate avea drept cauză a existenței sale neantul" ***. Aceasta este tot atît de evident ca și aceea că „eu gîndesc". „Deoarece, dacă neantului i s-ar putea atribui vreun predicat, i s-ar putea atribui tot atît de mult ca predicat și gîndirea; și aș spune astfel că sînt neant, întrucît gîndesc" ****. Cunoașterea nemijlocită, certitudinea sensibilă nu are necesitate. — Aici Descartes trece la o separare, la o relație, care nu este cunoscută; se adaugă aici conceptul de cauză, care este, fără îndoială, gîndire, dar o gîndire determinată. În explicația pe care o dă acestei treceri, Spinoza spune că „reprezentările conțin mai multă sau mai puțină realitate și acele momente au tot atîta evidență ca și gîndirea însăși, deoarece ele nu spun numai că gîndim, ci c u m gîndim" *****. Însă aceste modalități determinate ar trebui, tocmai ca diferențe în simplitatea gîndirii, să fie demonstrate. Spinoza mai adaugă la această trecere că „gradele de realitate pe care le percepem în idei nu sînt în idei întrucît le considerăm numai ca specii ale gîndirii, ci întrucît una din acestea reprezintă o substanță, iar alta numai un mod al substanței, sau, cu un cuvînt, întrucît ele sînt considerate ca reprezentări despre lucruri" ******.

δ) „Realitatea obiectivă a conceptelor" (adică entitatea a ceea ce este reprezentat, întrucît acesta este un concept) „pretinde o cauză" (un lucru în sine) „în care realitatea este
349 conținută nu numai obiectiv" (adică în concept), „ci și formal sau și *eminenter*"; — „formal, adică și complet: *eminenter*, mai

---

* *Resp. ad sec. obj.*: *Rat. more geom. disp.*, axiom. VI, p. 88 (p. 459).

** Spinoza, *op. cit.*, ax. VI, p. 16; cf. Descartes, *Resp. ad. sec. obj.*: *Rat. more geom. dispos.*, ax. X, p. 89 (p. 460).

*** *Resp. ad. sec. obj.*: *Rat. more geom. dispos.*, ax. III, p. 88 (p. 458).

**** Spinoza, *op. cit.*, p. 15.

***** *Ibidem*, p. 14.

****** *Ibidem*, p. 17.

complet. Deoarece în cauză trebuie să fie cel puțin tot atît cît se cuprinde în efect" *.

ε) „Existența lui Dumnezeu este cunoscută în chip nemijlocit" — *a priori* — „din considerarea naturii lui. A spune că ceva este conținut în natura sau în conceptul unui lucru înseamnă a spune că acel ceva este adevărat : existența este cuprinsă în mod nemijlocit în conceptul de « Dumnezeu » ; este deci adevărat de a spune despre el că el este, în el, o existență necesară" **. „În conceptul fiecărui lucru este cuprinsă o existență sau posibilă, sau necesară : o existență necesară în conceptul de « Dumnezeu », adică în conceptul ființei absolut perfecte ; căci altfel Dumnezeu ar fi înțeles ca fiind imperfect" ***.

Găsim la Descartes și această întorsătură : „Propoziția VI. Demonstrarea *a posteriori* a existenței lui Dumnezeu din simplul concept de Dumnezeu care e în noi. Realitatea obiectivă a unui concept cere o cauză, în care aceeași realitate este conținută nu numai obiectiv" (ca în planul finitului), „ci formal (*formaliter*)" (liber, pur pentru sine însăși, în afara noastră) „sau *eminenter*" (și că fiind originară). (A. VIII : „În cauza ca atare realitatea există formal sau *eminenter*"). Noi avem însă un concept despre Dumnezeu, realitatea lui obiectivă nu este însă conținută în noi nici formal și nici *eminenter*, ea nu poate fi deci decît în Dumnezeu însuși" ****.

Vedem apoi că această idee este o presupoziție. Găsim 350
această idee în noi, s-ar spune acum ; că aceasta este, aceasta e ideea supremă. Prin urmare, este astfel ceva presupus ; și cînd întrebăm dacă această idee există, [răspunsul este că] tocmai aceasta trebuie să fie ideea : că prin aceasta este pusă și existența. Dacă s-ar spune că ea nu este decît o reprezentare, aceasta ar contrazice conținutul reprezentării. Însă nemulțumitor este aici faptul că e astfel introdusă reprezentarea : avem această reprezentare, — aceea că ea se înfățișează astfel ca ceva pre-

---

* *Resp. ad. sec. obj.* : *Rat. more geom. disp.*, ax. IV—V, p. 88 (pp. 458—459) ; Spinoza, *op. cit.*, ax. VIII—IX, p. 16.

** *Resp. ad. sec. obj.* : *Rat. more geom. disp.*, propos. I, p. 89 (pp. 460—461).

*** Spinoza, *op. cit.*, ax. VI, p. 16 : *In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis vel necessaria : necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu ; nam alias conciperetur imperfectum.*

**** Spinoza, *op. cit.*, propos. VI, p. 20, și ax. VIII, p. 16 ; Descartes, *Resp. ad. sec. obj.* : *Rat. more geom. disp.*, propos. II, p. 89 (pp. 461—462), și ax. V, p. 88 (p. 458).

supus. Nu se arată apoi despre acest conținut în el însuşi că el se determină către această unitate a gîndirii şi a ființei. Nu este dată, aici, în forma lui Dumnezeu, altă reprezentare decît cea pe care o avem în *cogito, ergo sum*, adică ființă şi gîndire indisolubil legate una de alta. Avem aici chipul unei reprezentări, pe care o am în mine. Întregul conținut al acestei reprezentări : atotputernicul, atotînțeleptul etc. sînt predicate care rezultă abia mai tîrziu ; conținutul însuşi este conținutul ideii legate cu existența, cu realitatea. Vedem astfel aceste determinări succedîndu-se una după alta într-un fel care este empiric, care deci nu este concludent filozofic, vedem în metafizica aprioricâ în genere apărînd presupoziții de reprezentări şi că le gîndim, aşa cum, în empiric, experimente, observații, experiențe.

Descartes spune apoi : „Şi spiritul crede cu atît mai mult aceasta", este cu atît mai convins de această unitate, „cînd el observă că nu are în ea reprezentarea nici unui alt lucru în care să fie cuprinsă cu necesitate existența. Astfel, el îşi va da seama că ideea ființei supreme nu este născocită de el şi nici nu e ceva himeric, ci că, dimpotrivă, această idee este sădită în el de către o natură imuabilă şi adevărată şi care trebuie să
851 existe în chip necesar, fiindcă ea conține în sine cu necesitate existența. — Prejudecățile noastre ne împiedică să ne dăm cu uşurință seama de acest fapt, deoarece sîntem obişnuiți să distingem în toate celelalte lucruri esența (conceptul) de existență" *. Cu privire la faptul că gîndirea nu e neseparabilă de existență, se spune în mod obişnuit : „dacă lucrurile ar fi aşa cum ni le închipuim noi, ele ar sta altfel". Aici însă nu se ține seama de faptul că este totdeauna vorba de un conținut particular şi că esența lucrurilor finite constă tocmai în aceea că la ele conceptul şi ființa sînt separabile. Dar cum poți oare trage concluzii referitoare la infinit, plecînd de la lucruri finite ?

„Mai departe, acest concept", continuă Descartes, „nu este făcut de noi". Noi găsim în noi această reprezentare ; ea este o reprezentare eternă, un adevăr etern ; — acelaşi despre care se spune acum că este revelat în noi. „Noi nu descoperim în noi perfecțiunile care există în această reprezentare. Deci sîntem siguri că această reprezentare ne-a dat-o o cauză în care există toate perfecțiunile, Dumnezeu ca existență reală, fiindcă ştim în mod cert că din nimic nu se naşte nimic"(potrivit

---

* *Princ. philos.*, partea I, §§ 15—16, pp. 4 — 5 (pp. 73—74).

lui Böhme, Dumnezeu a luat materia lumii din sine însuşi) „şi ceea ce este perfect nu poate fi efectul a ceva imperfect" *. Demonstrarea existenţei lui Dumnezeu scoasă din ideea sa este : în acest concept este conţinută existenţa, — în fapt, deci ea este adevărată. „Plecînd de la el, trebuie deci noi să deducem, în adevărata ştiinţă, toate lucrurile create" **.

O dată cu demonstrarea existenţei lui Dumnezeu este întemeiată sau dovedită totodată evidenţa oricărui adevăr, în ce priveşte însăşi originea şi valabilitatea lui. Dumnezeu ca fiind cauză este fiinţa-pentru-sine, realitatea care nu este entitatea, existenţă în gîndire. O atare existenţă, cauza (lucrul originar, nu lucrul în genere), stă în conceptul non-eului, nu în orice 352
concept determinat — căci acestea, fiind determinate, sînt negaţii —, ci numai în conceptul existenţei pure sau al cauzei perfecte. Ea este cauză a adevărului ideilor : căci tocmai ea este latura fiinţei lor.

d. În al patrulea rînd : Descartes spune că „trebuie să credem în tot ceea ce ne-a relevat Dumnezeu, cu toate că nu pricepem poate prea limpede totul. Căci nu trebuie să ni se pară straniu că există în natura lui Dumnezeu, care e infinită, multe lucruri care depăşesc capacitatea noastră de înţelegere". Aceasta înseamnă că s-a furişat aici o reprezentare obişnuită. „De aceea nu trebuie să ne obosim făcînd cercetări despre infinit, fiindcă, finiţi fiind, este ridicol să vrem să determinăm ceva referitor la infinit" ***. Astfel, de exemplu, libertatea voinţei şi preştiinţa divină sînt pentru noi amîndouă lucruri certe; Descartes nu se simte încurcat de întrebarea : cum se împacă aceste două lucruri? ****. Dar să lăsăm aceste lucruri ! — Misterul Trinităţii se naşte mereu în noi, spune Böhme *****.

„Primul atribut a lui Dumnezeu", în care există această unitate, „este că el e veridic şi dătător al oricărei lumini; este deci cu totul contra naturii lui ca el să ne înşele. De unde rezultă că lumina naturală, adică facultatea, dată de Dumnezeu, de a cunoaşte, nu poate niciodată atinge (sesiza) un obiect care să nu fie adevărat, întrucît el este sesizat de ea (de facultatea de cunoaştere), adică întrucît ea îl cunoaşte, în mod clar şi distinct".

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 18, p. 5 (pp. 74—75).
** *Ibidem*, § 24, p. 7 (pp. 78—79).
*** *Ibidem*, §§ 24—26, p. 7 (pp. 79—80).
**** *Ibidem*, §§ 39—41, pp. 10—11 (pp. 86—88).
***** Vezi mai sus, p. 323.

Noi îi atribuim lui Dumnezeu v e r i d i c i t a t e. Din aceasta deduce deci Descartes conexiunea dintre cunoaştere şi veridicitatea, obiectivitatea a ceea ce cunoaştem. Cunoaşterea are obiecte, are un conţinut pe care-l cunoaştem; această conexiune noi o numim apoi adevăr. Veridicitatea lui Dumnezeu este tocmai aceasta, unitatea dintre ce este gîndit şi ce există. „Prin
353 aceasta este înlăturată îndoiala că s-ar putea întîmpla să nu fie adevărat ceea ce este pentru noi absolut evident. Prin urmare, nu trebuie să ne mai fie îndoielnice adevărurile matematice. Tot astfel şi cînd sîntem atenţi la ceea ce distingem în mod clar şi distinct cu simţurile, fie în stare de veghe, fie dormind; aşadar este uşor să recunoaştem cu privire la fiecare lucru ceea ce e adevărat în el" *.

„Este cert, dată fiind veridicitatea lui Dumnezeu, că facultatea de percepere şi facultatea de a consimţi (*assentiendi*) cu voinţa, cînd se extind numai asupra a ce este perceput în mod clar, nu pot aluneca în greşeală (*tendere in falsum*). Şi, chiar dacă aceasta n-ar putea fi demonstrat în nici un chip, noi sîntem de la natură (*sponte*) înclinaţi să ne dăm asentimentul lucrurilor pe care le percepem în mod distinct şi nu ne putem de loc îndoi că sînt adevărate" **. Toate acestea sînt relatate în mod foarte naiv şi simplu, dar nedeterminat; rămîne formal, fără adîncime, — aşa e s t e. Veridicitatea lui Dumnezeu este legătura absolută dintre ceea ce este clar văzut de noi şi realitatea exterioară. Linia pe care merge Descartes este a intelectului clar. Primul lucru este certitudinea; de aici nu se deduce cu necesitate un conţinut, nici vreun conţinut în general, şi mai puţin încă obiectivitatea acestuia ca diferită de subiectivitatea interioară a eului. Ci se spune că găsim în noi ideea a ceea ce este cel mai perfect; reprezentarea este presupusă aici ca fiind dată, găsită. Cu aceasta este măsurată reprezentarea simplă despre Dumnezeu, reprezentare care nu conţine în ea nici o existenţă, şi se face descoperirea că fără existenţă această reprezentare ar fi imperfectă. Această unitate a lui Dumnezeu însuşi, a ideii lui cu existenţa lui în fapt, este, firește, veridicitatea; în aceasta găsim deopotrivă temeiul de a considera ca adevărat ceea ce pentru noi este tot atît de cert ca şi adevărul că existăm noi înşine.

---

* *Princ. philos.*, partea I, §§ 29—30, p. 8 (pp. 81—83); *Meditationes*, IV, p. 25 (pp. 293—294).

** *Princ. philos.*, partea I, § 43, p. 11 (p. 89).

Ceea ce gîndim în mod precis şi clar este astfel. Este deci 354
afirmat că omul descoperă cu ajutorul gîndirii ceea ce sînt într-adevăr lucrurile. Izvoarele erorilor se află în caracterul finit al naturii noastre *. În expunerea ulterioară, la Descartes, stă la bază că adevărat este ceea ce e în general gîndit, şi numai întrucît este gîndit şi este general. Astfel, veridicitatea lui Dumnezeu este pusă ca fiind legătura dintre cunoaşterea absolută şi realitatea a ceea ce este cunoscut în felul acesta. Că acest prim atribut al lui Dumnezeu este legătura dintre gîndirea subiectivă, clară şi distinctă, şi obiectivitate a exprimat-o un cartezian, dacă îl putem numi astfel, Malebranche, despre care am putea vorbi chiar aici **, în a sa *Recherche de la vérité*, într-o formă şi mai determinată, şi mai concentrată. — Avem aici această opoziţie; gîndire subiectivă şi realitatea. O dată se spune că ambele sînt indisolubil legate; gîndire este fiinţă. Altă dată ele sînt considerate ca diferite; atunci se iveşte nevoia de a le concilia una cu alta, de a le mijloci. Pe această mijlocire se întemeiază proba acestei unităţi. Aici este reprezentată pe de o parte cunoaşterea noastră, iar pe de altă parte realitatea; veridicitatea lui Dumnezeu este apoi pusă ca element mijlocitor. Această veridicitate, adică adevărul lui Dumnezeu, este că ideea lui conţine nemijlocit în sine realitatea ei. Conceptul şi realitatea sa este ceea ce numim adevăr. Aşadar, acestea sînt determinările fundamentale.

Aceasta este ideea care se află la baza acestei metafizici: α) Să ajungi de la certitudinea de tine însuţi la adevăr, să recunoşti în conceptul gîndirii fiinţa. În acea gîndire [a lui *cogito*], în „gîndesc", eu sînt ca individ-singular; ceea ce am înaintea ochilor este gîndirea ca [fiind] subiectivă. Nu în conceptul 355
gîndirii însăşi este arătată fiinţa — se merge în genere către separare. β) Negativul fiinţei pentru conştiinţa de sine stă şi el în faţa ochilor; şi acest negativ, unit cu pozitivul Eu, este pus ca unit în sine într-un al treilea, în Dumnezeu. În Dumnezeu gîndirea şi fiinţa este una şi aceeaşi; tocmai în ce e negativ, în concept, în faptul de a fi gîndit al negativului este fiinţa.

α) O obiecţie este deja veche — ea se găseşte şi la Kant —, anume din conceptul de fiinţă perfectă nu decurge mai mult

---

* *Princ. philos.*, partea I, §§ 35—36, 38; pp. 9—10 (pp. 84—85, 86); *Meditationes*, IV, pp. 25—26 (pp. 295—297).

** În prelegerile din 1829—1830 filozofia lui Malebranche a fost intercalată chiar aici.

decît că, în gînd, existența în fapt şi ființa cea mai perfectă sînt îmbinate, nu însă şi în afara gîndului. Decît, tocmai conceptul de existență în fapt este acest negativ al conştiinței de sine, nu în afara gîndului, ci gînd despre ce e exterior gîndirii. β) Dumnezeu — mai întîi posibilitate, nu contradicție — are forma obiectivă pentru conştiința de sine, este orice realitate, întrucît este pozitivă, aceasta înseamnă tocmai ființă, unitatea gîndirii cu ființa fiind cea mai perfectă. Descartes ia deci ființa în sensul ei cu totul pozitiv şi nu are conceptul potrivit căruia ființa este tocmai negativul conştiinței de sine.

2. Ființa simplă pusă ca negativ al conştiinței-de-sine este întinderea; deci Descartes neagă că Dumnezeu ar avea întindere *, rămîne la această separare, leagă universul, materia, de Dumnezeu, în felul că Dumnezeu este creatorul, cauză a acestuia **; şi are gîndul just că conservarea lumii este o creație continuă ***, întrucît creația ca activitate este pusă separat : dar Descartes nu readuce în chip veritabil întinderea înapoi în gîndire.

356 Dumnezeu este cauza universului. Materia — substanțele întinse — este opusă substanțelor care gîndesc, care sînt simple. Întrucît universul este creat de Dumnezeu, el nu putea să fie atît de perfect cum e cauza lui. (Efectul este mai puțin perfect decît cauza; efectul este fapt de a fi pus atunci cînd rămînem la conceptul de cauză propriu intelectului; întinderea este deja ce e mai puțin perfect, dar nu este ceva dedus.) Ca fiind imperfecte, efectele nu pot exista şi subzista prin ele însele, adică prin conceptul lor; ele au, prin urmare, nevoie în fiecare moment spre a fi conservate de asistența lui Dumnezeu; fără această asistență, ele ar recădea instantaneu în neant. Conservarea este neîntreruptă creare din nou ****.

Descartes trece deci la alte determinații şi spune următoarele: „Aceea ce cade în sfera conştiinței noastre, noi o considerăm, fie ca lucruri şi ca însuşiri ale acestora, fie ca adevăruri veşnice ce nu au existență în afara gîndirii noastre" *****, adevăruri

---

* *Princ. philos.*, I, § 23, pp. 6—7 (p. 78); Spinoza, *op. cit.*, prop. XVI, pp. 36—37; prop. XXI, p. 38.

** *Princ. philos.*, partea I, § 22, p. 6 (pp. 77—78); Spinoza, *op. cit.*, corollar. II, pp. 30—31.

*** *Responsiones quartae*, p. 133 (p. 70); Spinoza, *op. cit.*, coroll. I, p. 30.

**** Buhle, *op. cit.*, vol. III, secț. 1, pp. 17—18.

***** *Princ. philos.*, partea I, § 48, p. 12 (p. 92).

ce nu aparţin cutărui ori cutărui timp, cutărui sau cutărui loc. Acestea din urmă sînt numite de Descartes adevăruri înnăscute, nefăcute de noi, nu primite prin simţuri *, adevăruri care constituie conceptul etern al spiritului însuşi şi sînt determinările veşnice ale libertăţii lui, ale lui însuşi, ca ceea ce este al lui. De aici reprezentarea implicînd întrebarea dacă ideile sînt înnăscute (*innatae ideae*). Astfel, Cicero spune că natura le-a sădit în noi. Expresia de „adevăr etern" este întrebuinţată mult pînă în zilele noastre. Adevărurile veşnice sînt determinări generale, cu totul generale, legături cu totul generale; Descartes şi le reprezintă aici ca pe unele ce sînt înnăscute. «Înnăscut» este o expresie rea, deoarece ea indică un mod natural; semnificînd naşterea fizică, termenul de «înnăscut» nu se potriveşte spiritului. Noi am spune: acest lucru este întemeiat în natura, [357] în esenţa spiritului nostru. Spiritul este activ şi se comportă în activitatea sa într-un mod determinat; acest mod nu are însă alt temei decît libertatea spiritului. Dar nu este suficient numai să spui că aşa stau lucurile; adevărurile eterne ar trebui să fie deduse, demonstrîndu-se că sînt produse necesare ale spiritului nostru. Aceste adevăruri eterne există pentru sine. Astfel de legi logice sînt, de exemplu: „din nimic nu se naşte nimic", „ceva nu poate în acelaşi timp să fie şi să nu fie" **. Acestea sînt fapte de conştiinţă; precum sînt astfel şi principiile morale. Descartes părăseşte în curînd aceste fapte de conştiinţă: ele există numai în gîndire ca gîndire subiectivă, el încă n-a cercetat să vadă care este conţinutul lor.

În ce priveşte lucrurile la a căror cercetare trece acum Descartes, la acel „altul" al acestor adevăruri eterne, acestea sînt determinaţiile universale ale lucurilor: substanţă, durată, ordine etc.***. El dă apoi definiţiile acestora. Pleacă de la principiul că nu trebuie să facem presupoziţii; iar reprezentările la care trece el le consideră ca pe ceva ce se află în conştiinţa noastră. Descartes defineşte aceste reprezentări; el caută să găsească, asemenea lui Aristotel, gîndurile generale, categoriile. El defineşte astfel substanţa: „Prin substanţă nu înţeleg altceva decît un lucru (*rem*) care nu are nevoie de altceva pentru a exista; ca o astfel de substanţă care nu are nevoie de alt lucru poate fi considerată numai una singură, anume Dumnezeu".

---

* *Meditationes*, III, p. 17 (pp. 268—269).
** *Princ. philos.*, partea I, § 49, p. 13 (p. 93).
*** *Ibidem*, § 48, p. 12 (p. 92).

Este ceea ce spune şi Spinoza; şi putem spune că aceasta este definiţia cea mai adevărată [a substanţei], unitatea ideii cu realitatea. O astfel de substanţă este deci Dumnezeu; celelalte substanţe, adică numite substanţe de noi, nu există pentru ele înseşi, nu-şi au existenţa în conceptul însuşi. „Toate celelalte" (lucruri) „pot exista numai datorită unui *concursus Dei* (asis-
358 tenţei lui Dumnezeu)". Acordul sufletului cu corpul îl înfăptuieşte Dumnezeu; acesta este ce a fost numit sistem al asistenţei. Dumnezeu este acela care face în mod absolut legătura dintre concept şi realitate; celelalte [lucruri], cele finite, care au o limită, care sînt dependente, au nevoie de altceva; legătura universală este Dumnezeu. „De aceea, cînd numim substanţe şi alte lucruri, acest termen nu convine, *univoce* — cum se spune în şcoli —, lui Dumnezeu şi lucrurilor; aceasta înseamnă: nu poate fi atribuită nici o semnificaţie determinată acestui cuvînt care să convină în acelaşi timp lui Dumnezeu şi creaturilor" *.

„Eu nu recunosc însă mai mult decît două genuri de lucruri: anume unul este genul lucrurilor gînditoare, iar celălalt este genul lucrurilor ce se raportă la ceea ce e întins" **. Aici avem diferenţa dintre gîndire şi ceea ce e întins, spaţial, exterioritatea reciprocă. Gîndirea, conceptul, spiritualul, conştientul de sine este ceea ce este la sine şi are opusul în ceea-ce-nu-e-la-sine-însuşi (*Nichtbeisichselbstseienden*), ceea ce este întins, neliber. Aceasta este deosebirea reală (*distinctio realis*) dintre substanţe: „Una poate fi înţeleasă (*intelligi*) clar şi distinct fără cealaltă" ***. „Substanţa corporală şi substanţa gînditoare, substanţe create, pot fi însă cuprinse în cadrul acestui concept comun, deoarece ele sînt lucruri care, pentru a exista, au nevoie numai de un *concursus* al lui Dumnezeu" ****. Ele sînt mai generale; celelalte lucruri finite au nevoie de alte lucruri, de condiţii pentru existenţa lor. Însă substanţa întinsă, regnul naturii şi substanţa spirituală nu au nevoie una de alta *****. Ele pot fi numite substanţe, deoarece sfera întreagă a fiecăreia
359 este totalitatea pentru sine; fiecare din ele două, totalitatea fiecărei părţi poate fi înţeleasă fără cealaltă. Ele nu au nevoie

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 51, p. 14 (p. 95).
** *Ibidem*, § 48, pp. 12—13 (p. 92).
*** *Ibidem*, § 60, p. 16 (p. 101).
**** *Ibidem*, § 52, p. 14 (95).
***** *Ration. more geometr. dispos.*; definit. X, p. 86 (p. 454).

numai de concursul lui Dumnezeu; adică împărăția gîndirii este o totalitate în sine, iar natura este şi ea un sistem total. Iată de ce ele sînt identice în sine (conchidea Spinoza), absolut identice ca Dumnezeu, substanța absolută; pentru spiritul gînditor, acest în-sine este Dumnezeu, adică deosebirile lor sînt de natură ideală, — Descartes merge de la conceptul de Dumnezeu la ceea ce este creat, la gîndire şi întindere, şi de aici la particular.

„Substanțele au mai multe atribute, fără de care ele nu pot fi gîndite": îşi au modul lor determinat de a fi; „însă fiecare substanță posedă un atribut specific, care îi constiuie natura şi esența: mod determinat simplu, general „şi la care se raportă toate celelalte atribute. Astfel, gîndirea constituie atributul absolut al spiritului", gîndirea este calitatea lui; „întinderea este" determinația esențială a corporalității şi numai întinderea este „adevărata natură a corpului". Toate celelalte [proprietăți ale lui] sînt numai moduri, ca figură, mişcare în ceea ce e întins, iar imaginația, sentimentul, voința sînt moduri ale gîndirii" *. — „Dumnezeu este substanța gînditoare necreată" **.

Aici Descartes trece la ce e singular: în ce priveşte întinderea pot fi distinse iarăşi două determinații, materia şi mişcarea. Se opreşte la întindere, ajunge la materie, repaus, mişcare. Unul din gîndurile fundamentale ale lui Descartes este cel referitor la m a t e r i e. El înțelege esența corpului numai ca întindere. Potrivit lui Descartes, natura corpului este împlinită prin faptul de a fi întins; ceva este corp, întrucît este întins şi nu întrucît are alte calități. Toate celelalte proprietăți considerate de noi ca fiind calități ale corpurilor sînt numai calități secundare, moduri etc.; ele pot fi înlăturate şi gîndirea poate face abstracție de ele. Noi spunem: corpul opune şi 360
rezistență, are miros, gust, culoare; fără acestea, corpul nu este corp. Materie, corporalitate, întindere este, pentru gînd, absolut acelaşi lucru (după Descartes). Lumea corporală trebuie să fie gîndită, prin urmare trebuie să se țină din ea seama numai de întindere; aceasta este esențialul şi pentru gîndire. Celelalte determinații ale întinderiii se mențin înăuntrul acestei sfere: cantitatea de întindere, repaus, mişcare, inerție. Celelalte însuşiri ale corpului sînt ceva pur senzorial, şi acest lucru

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 53, p. 14 (pp. 96—97).
** *Ibidem*, § 54, p. 14 (p. 97).

Descartes îl demonstrează în felul în care el fusese deja de mult arătat de către sceptici *.

Întinderea este, fără îndoială, conceptul abstract, adică esența pură ; dar tocmai corpului, adică esenței pure, îi aparține în chip necesar negativitatea, diversitatea. Descartes dovedește că întinderea este esența corpului, arătînd că toate determinările acestuia pot fi şterse, nici una (în afară de întindere) neputînd fi atribuită în mod absolut ca predicat : culoarea, transparența, duritatea etc. ; materia şi întinderea sînt identice. Lucrul acesta Descartes îl dovedea prin argumentul următor : soliditatea, duritatea (ființă-pentru-sine) materiei noi o deducem din rezistența pe care o opune un corp oarecare atingerii noastre, rezistență prin care el caută să-şi afirme locul ce-l ocupă. Să admitem acum că materia, îndată ce o atingem, ar da înapoi mereu, întocmai ca spaţiul, şi atunci n-ar avea nici un temeiu să-i atribuim soliditate. Mirosul, culoarea, gustul sînt numai însuşiri sensibile ; adevărat este numai ceea ce înțelegem în mod distinct. Cînd un corp oarecare este fărîmițat în mici părticele, şi atunci el cedează, şi totuşi nu-şi pierde natura ; prin urmare, rezistența nu este esențială** . Însă această neființă-pentru-sine nu este decît rezistență cantitativ mai redusă ; rezistența persistă mereu. Descartes vrea însă numai să gîn-
861 dească ; rezistența, culoarea etc., el nu le gîndeşte, ci le înțelege doar ca senzoriale. El susține că toate acestea trebuie să fie reduse la întindere, ca modificări particulare ale ei ; îi face lui Descartes cinste că el nu ia ca adevăr decît ce este gîndit. — În orice caz însă, tocmai acea suprimare a lor este mişcare negativă a gîndirii ; esența este condiționată de această gîndire, adică ea nu este adevărata esență.

De la conceptul de întindere Descartes trece la legile m i ş c ă r i i , ca la cunoaşterea generală a ceea ce e în sine corporalul : α) nu există *vacuum*, o întindere fără substanță corporală, adică corp fără corp *** ; β) nu există atomi (nu există ființă-pentru-sine, individualitate), din acelaşi motiv, esența corpului este întindere **** ; γ) apoi, un corp trebuie să fie pus în mişcare de ceva din afara lui, rămîne pentru sine în stare de repaus, şi, tot astfel, fiind în stare de mişcare, trebuie adus în stare de repaus de altul din afara lui

* *Princ. philos.*, partea I, §§ 66—74, pp. 19—22 (p. 107—117).
** *Ibidem*, partea a II-a, § 4, p. 25 (p. 123—124).
*** *Ibidem*, § 16, p. 29—30 (pp. 133—134).
**** *Ibidem*, § 20, p. 31 (pp. 137—138).

(inerție)*; propoziții care nu spun nimic, este simplă abstracție aceea de a reține simplul repaus și mișcarea în opoziția lor.

Întinderea și mișcarea sînt conceptele fundamentale ale fizicii mecanice; ele sînt ceea ce este adevărul lumii corpurilor. Descartes are în fața ochilor idealitatea; el este mult deasupra realității calităților sensibile, dar nu trece la particularizarea acestei idealități. — Prin urmare, Descartes se oprește la mecanica propriu-zisă. Dați-mi materie (ceea ce este întins) și mișcare și vă voi construi lumi, spune deci Descartes **. Așadar, spațiul și timpul au fost pentru el unicele determinații ale universului material. În aceasta constă maniera mecanică de a considera natura; filozofia naturii elaborată de Descartes este pur mecanică ***, încît el reduce toate raporturile la repaus și mișcare și toată diversitatea materială, culori, gusturi etc. la mecanică, la mișcare pe particule. Schimbarea materiei este deci numai mișcarea; iată deci de ce trebuie reduse la mecanism toate calitățile corporale și toate fenomenele animale. În lumea vieții, mistuirea etc. sînt astfel de efecte mecanice, ale căror principii sînt 362
repausul și mișcarea. Constatăm deci că aci, la Descartes, este baza și originea filozofiei mecanice; mecanica a fost elaborată de el. Potrivit unui alt fel de a vedea, această filozofie este nesatisfăcătoare, — materia și mișcarea fiind insuficiente pentru a explica viața. Ceea ce e grandios în această concepție este faptul că gîndirea înaintează în determinările sale și face, din aceste determinări de gîndire, adevăr al naturii.

De aici, Descartes trece la mecanică; cercetează sistemul lumii, mișcarea corpurilor cerești. Vorbește de mișcare și repaus, de pămînt, soare etc.****; de aici trece la reprezentarea sa despre mișcarea revemind în sine a corpurilor cerești în formă de vîrtejuri, despre reflexiuni; trece la ipoteze metafizice despre intrarea și ieșirea, pătrunderea, întîlnirea etc. unor mici particule în pori *****, vorbește în sfîrșit despre nitratul

---

* *Princ. philos.*, partea II, §§ 37—38, pp. 38—39 (pp. 152—154).

** Buhle, *op. cit.*, vol. III, secțiunea 1, p. 19; cf. *Princ. philos.*, partea a III-a, §§ 46—47, p. 65 (pp. 210—212).

*** Cf. *Princ. philos.*, partea a II-a, § 64, p. 49 (pp. 178—179).

**** *Ibidem*, partea a III-a, §§ 5—42, pp. 51—63 (pp. 183—208).

***** *Ibidem*, §§ 46 și urm., pp. 65 și urm. (pp. 210 și urm.); partea a IV-a §§ 1 și urm., pp. 137 și urm. (pp. 330 și urm.).

de potasiu şi despre praful de puşcă *. — Din cele expuse mai sus, trebuie să prezinte interes în primul rînd gîndurile generale; ceea ce este de reţinut din elaborarea elementelor particulare este aceasta. Restul este o trecere la determinat; şi acest determinat, aceste elemente fizice sînt organizate într-o fizică
363 care este rezultatul observaţiei şi al experienţelor. În cursul elaborării, Descartes procedează menţinîndu-se cu totul pe planul inteligibilului. El a amestecat multe observaţii cu o astfel de metafizică; şi de aceea lucrurile ne sînt înfăţişate întrucîtva confuz. — Profesorul Cousin din Paris a editat din nou operele lui Descartes, în 11 volume, in 8°; cea mai mare parte a acestor volume este compusă din scrisori despre obiecte de fizică.

În această filozofie predominantă este tratarea empiricului pe planul de mişcare a gîndirii; tocmai în felul acesta sînt filozofiile acestei epoci. Filozofia avea încă la Descartes şi la alţii semnificaţia mai determinată de cunoaştere prin gîndire, reflexie, raţionare. Cunoaşterea speculativă, deducerea din concept, dezvoltarea liberă, independentă a conceptului a fost introdusă abia de Fichte. Deci ceea ce se numeşte acum cunoaştere filozofică nu era încă diferenţiată de ceea ce se numeşte cunoaştere ştiinţifică. Aşadar, în timpul acela toată ştiinţa omenească era considerată ca filozofare, introducîndu-se şi în metafizica lui Descartes în chipul cel mai naiv raţionarea cu totul empirică pe bază de argumente, experienţe, fapte, fenomene. Elementul ştiinţific consta aici, în general, în rigoarea metodei argumentării aşa cum fusese ea întrebuinţată de mult în geometrie şi în procedeul obişnuit al deducţiei formal logice.

Iată de ce filozofarea, care trebuie să fie constituită dintr-un ansamblu de ştiinţe, începe de la logică şi metafizică; apoi partea următoare este o fizică obişnuită, matematică, amestecată, se înţelege, cu speculaţii metafizice; şi partea a treia, adică etica, se referă la natura omului, la obligaţiile lui, la stat, la cetăţean. Astfel la Descartes. Prima parte din *Principia philosophiae* tratează *De principiis cognitionis humanae*, iar
364 partea a doua *De principiis rerum materialium* **. Această filozofie asupra întinderii (filozofia naturii) nu este însă altceva decît ceea ce ea putea fi atunci, anume o fizică mecanică pe

---

* *Princ. philos.*, partea a IV-a, §§ 69, 109—115, pp. 166, 178—180, (pp. 388, 420—425).

** Cf. *Indicem princip. philosophiae.*

de-a-ntregul obişnuită, şi încă pe de-a-ntregul ipotetică. Noi distingem precis fizica empirică de filozofia naturii : prima este şi ea elaborată pe planul gîndirii ; la englezi se numeşte încă şi acum filozofie a gîndirii ceea ce numim noi fizică (Newton).

3. Un alt capitol este filozofia spiritului în parte de natură metafizică, dar şi empirică. Descartes a elaborat îndeosebi fizica. La partea a treia a filozofiei n-a ajuns : etica nu şi-a elaborat-o, a scris numai un tratat *De passionibus*. Opera principală a lui Spinoza este, dimpotrivă, *Etica*. Prima parte este şi la el metafizică generală ; partea a doua, adică filozofia naturii, el n-a tratat-o de loc, ci a elaborat numai o etică, o filozofie a spiritului. Şi ceea ce se referă la cunoaştere, la spiritul inteligent, figurează în prima parte, în cuprinsul principiilor cunoaşterii omeneşti. Astfel tratează şi Hobbes mai întîi despre logică, apoi despre o fizică cu totul obişnuită : *Sectio I, De corpore* : *pars I, Logica s*[*ive*] *Computatio* ; *pars II, Philosophia prima*, ontologie, metafizică ; *p*[*ars*] *III*, mecanică, fizică, organe omeneşti. *Sectio II* trebuia să trateze despre natura omului, despre etică ; spiritualul nu l-a elaborat complet, a scris numai *De cive*. În metafizica lui Descartes ne aflăm într-un climat cu totul naiv şi absolut de loc speculativ. — La Descartes principiul a fost, mai departe, fără îndoială gîndirea, dar această gîndire este încă abstractă şi simplă ; concretul se afla încă dincolo, de cealaltă parte, şi această gîndire primeşte un conţinut mai concret abia din experienţă. Trebuinţa de a dezvolta determinatul din gîndire nu există încă.

Pe de altă parte, Descartes tratează şi despre gîndire ; 365
el tratează despre libertatea omenească. Libertatea a demonstrat-o Descartes pornind de la faptul că sufletul gîndeşte, că voinţa este nelimitată ; şi aceasta constituie perfecţiunea omului*. Aceasta este cu totul just. În ce priveşte libertatea, el se loveşte de dificultatea următoare : Omul, fiind liber, ar putea să facă ceva ce nu ar fi ordonat în prealabil de Dumnezeu ; acest lucru vine în conflict cu atotputernicia şi cu atotştiinţa lui Dumnezeu ; iar dacă totul este hotărît de Dumnezeu, libertatea omenească este din nou suprimată **. — Aceste două determinări nu se rezolvă ca unele ce sînt contradictorii : „Spiritul omenesc este finit, puterea divină şi predestinarea

---

* *Princ. philos.* partea I, §§ 37 şi 39, p. 10 (pp. 85—87).
** *Ibidem*, § 40, p. 11 (p. 87).

divină sînt infinite; noi nu sîntem în măsură să înțelegem raportul care există între libertatea sufletului omenesc şi atotputernicia şi atotştiința lui Dumnezeu; dar în conştiința noastră sîntem siguri de libertatea noastră ca de un fapt, iar noi trebuie să ținem seama numai de ceea ce este cert" *. Mai departe, multe îi apar lui Descartes inexplicabile; constatăm la el perseverență, dîrzenie de a rămîne pe această poziție, condus fiind de cea mai fermă convingere. Modul de cunoaştere indicat de Descartes are şi forma unei rezonări ce se mişcă pe planul intelectului : astfel acest mod de cunoaştere nu prezintă interes deosebit.

Acestea sînt deci principalele momente ale sistemului cartezian. Mai trebuie să menționăm cîteva afirmații particulare care l-au făcut cu deosebire celebru pe Descartes : forme particulare care sînt de altfel tratate în metafizică, astfel şi la Wolf. De exemplu se scoate în evidență că : α) Descartes a considerat organicul, animalele, ca maşini; că animalele sînt puse în mişcare de altceva, ele neavînd în ele principiul activității spontane a gîndirii ** ; — o fiziologie mecanică, un gînd de-
366 terminat ce ține de intelect, gînd lipsit de altă importanță. Dată fiind opoziția ascuțită dintre gîndire şi întindere, gîndirea nu este considerată ca senzație, încît aceasta se poate izola. Organicul, ca corp, trebuie să se reducă la întindere. Aşadar, restul [dezvoltărilor lui Descartes] depinde de primele determinări.

β) Ideile înnăscute Descartes le numeşte adevăruri eterne; Locke şi Leibniz au dus discuții aprinse despre ele. «Idei înnăscute» este o expresie crasă, nu este generalul, ca la Platon şi la alții de mai tîrziu, ci este ceea ce posedă evidență, certitudine nemijlocită, este un multiplu al gîndirii, sînt concepte diverse în forma unei ființe (existențe) în mod natural ferme, sădite ca sentimentele în inimă, — multiplicitate nemijlocită care e întemeiată în gîndirea însăşi.

γ) Raportul dintre suflet şi corp (a te afirma pe tine însuți în altceva, în materie) este acum o problemă principală, — este tocmai acea reîntoarcere în sine a obiectului. În metafizică există multe sisteme despre aceasta. Unul este acela al influxului fizic (*influxus physicus*), în sensul că spiritul se comportă în chip corporal, că între spirit şi obiect ar exista un

---

* *Princ. philos.*, partea I, § 41, p. 11 (pp. 87—88).
** *De methodo*, V, pp. 35—36 (pp. 185—189).

raport ca acela care există între corpuri unul față de altul; o astfel de reprezentare este foarte grosolană. — Cum concepe Descartes unitatea dintre suflet și corp? Sufletul aparține gîndirii, corpul aparține întinderii; ambele sînt substanțe, nici unul nu are nevoie de conceptul celuilalt, așadar sufletul și corpul sînt independente unul de altul. Ele nu se pot influența direct unul pe celălalt. Sufletul exercită influență, acțiune, numai întrucît are nevoie de corp, și invers; adică întrucît există între ele o relație esențială. Însă cum fiecare este o totalitate, nici unul dintre ele nu are nevoie de celălalt și tot atît de puțin are legătură cu celălalt. Influența fizică a amîndurora Descartes a negat-o deci în mod consecvent; a negat, adică, relația mecanică dintre ele. Descartes a stabilit ferm spiritualul, inteligibilul. În al său *cogito* el a arătat că eu sînt mai întîi sigur numai de mine însumi, putînd face abstracție 367
de toate lucrurile. Pe această bază întemeiază el subzistența spiritului pentru sine. Acum trebuie indicat lucrul mijlocitor, legătura dintre abstract și ceea ce este exterior, individual. Această legătură Descartes o determină în sensul că între cei doi termeni el așază ceea ce constituie temeiul schimbărilor lor, îl așază adică pe Dumnezeu ca mijlocitor al legăturii*. Schimbările lor [adică ale sufletului și ale corpului] își corespund unele altora: cînd am un impuls, o intenție, acestea devin corporale; corespondența aceasta este cauzată de Dumnezeu. (Această concepție se numește *systema assistentiae*, este transcendentă: Dumnezeu este cauza metafizică a transformărilor lui reciproce, după cum el dă concursul său sufletului în ceea ce acesta nu poate realiza prin propria sa libertate. Această concepție a elaborat-o ulterior Malebranche într-o formă mai dezvoltată. Avem aici trebuința de a avea un mijlocitor; Dumnezeu este deci instituit ca atare.) Căci tocmai am văzut** că Descartes spune despre Dumnezeu că este adevărul reprezentării; în măsura în care gîndesc just, consecvent, gîndirii mele îi corespunde ceva real; legătura între gîndire și realitate este Dumnezeu. Dumnezeu este identitatea desăvîrșită a celor două contrarii; aici avem unitatea ideii, a conceptului cu realul. (Ideea spinozistă scoate apoi acest lucru în evidență în momentele lui ulterioare.) Aceasta este adevărat: în lucrurile finite această identitate este necompletă. Numai că,

---

* *De methodo*, V, p. 29 (pp. 173—174).
** Vezi mai sus, pp. 352—353.

la Descartes, forma este nepotrivită, în sensul că : α) ar exista două lucruri : gîndirea (sufletul) şi corpul ; β) că Dumnezeu apare ca un al treilea lucru, în afara celorlalte două, Dumnezeu nu este conceptul unității [acestora] şi cele două părți nu sînt ele însele concept. Însă nu trebuie să uităm că, după Descartes, sufletul şi corpul sînt substanțe create. Aceasta aparține reprezentării : creația nu este gînd determinat. Reducerea la gînd a făcut-o apoi Spinoza.

2. SPINOZA

868 Filozofia lui Descartes a luat foarte numeroase întorsături nespeculative ; lui i se raţaşază nemijlocit S p i n o z a, care a dus consecvența pînă la capăt. Spinoza a studiat mai cu seamă filozofia carteziană şi a vorbit în terminologia acesteia. Prima scriere a lui Spinoza este intitulată *Principiile lui Descartes*. Filozofia lui Spinoza se raportă la filozofia lui Descartes numai ca o elaborare consecventă, ca o desăvîrşire a principiului cartezian. —Pentru Spinoza, sufletul şi corpul, gîndirea şi ființa încetează să fie fiecare un lucru ființînd pentru sine. Benedict Spinoza a înlăturat complet dualismul prezent în sistemul lui Descartes ; l-a înlăturat, ca evreu ce era. Această unitate adîncă a filozofiei lui, aşa cum şi-a găsit expresie în Europa spiritul, infinitul şi finitul, identice în Dumnezeu, — nu în Dumnezeu ca un al treilea, este un ecou al Orientului. Concepția orientală a absolutei identități a fost în chip nemijlocit apropiată de modul european de gîndire, şi mai precis de filozofarea europeană carteziană, a fost introdusă în aceasta.

Însă în primul rînd trebuie să cercetăm c o n d i ţ i i l e d e v i a ţ ă ale lui Spinoza. El s-a născut dintr-o familie de evrei portughezi, în anul 1632, la Amsterdam ; prenumele lui a fost Baruch, pe care el l-a schimbat însă cu numele de Benedict. În tinerețea sa a învăţat la şcoala rabinilor. Dar a ajuns de timpuriu în conflict cu rabinii sinagogei căreia îi aparținea ; aceştia erau amărîți fiindcă Spinoza se declarase împotriva himerelor talmudice. Uneori lipsea de la sinagogă ; rabinii se temeau că exemplul lui ar putea avea urmări rele ; îi oferiră un ajutor de o mie de fiorini pe an, dacă el se pune de acord cu ei şi va rămîne liniştit ; Spinoza a refuzat. Persecuţiile rabinilor merseră mai tîrziu atît de departe,

încît îşi propuseră să scape de el asasinîndu-l; şi Spinoza abia 369
a scăpat de lovitura pumnalului ridicat asupra lui. Atunci el părăsi formal comunitatea evreiască, fără însă să treacă la creştinism. El se apucă atunci să studieze cu deosebire limba latină şi să-l studieze pe Descartes. A şi făcut o expunere a sistemului acestuia, „demonstrat după metoda geometrică", expunere care face parte dintre operele lui. Mai tîrziu, Spinoza scrise *Tractatus theologico-politicus*, scriere care îi aduse mare celebritate*. Există în acest tratat o învățătură despre inspirație, o tratare critică a cărților mozaice etc., făcută îndeosebi din punctul de vedere potrivit căruia aceste legi se mărginesc la evrei. Expunerile critice făcute de teologii creştini de mai tîrziu, expuneri în care de obicei se arată că aceste cărți au fost redactate mai tîrziu, şi că ele sînt în parte ulterioare captivității babilonice, — un capitol principal pentru teologii protestanți, capitol prin care cei mai noi se disting de cei mai vechi şi cu care ei au făcut multă paradă, — toate acestea se găsesc deja în acest tratat al lui Spinoza.

Benedict Spinoza s-a dus mai tîrziu la Rynsburg, lîngă Leyden, şi a trăit foarte stimat de mulți prieteni, dar a dus o viață liniştită începînd din 1664 mai întîi în Voorburg, un sat lîngă Haga, apoi chiar în Haga, cîştigîndu-şi subzistența cu şlefuitul lentilelor : îl preocupa l u m i n a. A trăit modest, a avut prieteni, printre care şi protectori puternici ; a refuzat numeroase daruri mari, oferite de prieteni bogați (chiar şi comandanți de oşti). Cînd Simon de Vries a voit să-l facă moştenitorul său, Spinoza n-a primit, mulțumindu-se să accepte un ajutor anual de 300 de fiorini de la acest prieten ; partea de moştenire rămasă lui de la părintele său el a cedat-o surorilor sale. Spinoza a fost chemat şi ca profesor la Universitatea din Heidelberg de către principele elector Carol Ludovic al Palatinatului, principe nobil şi liberat de prejudecățile timpului său. În actul de chemare se 370
spunea că Spinoza are libertatea să învețe şi să scrie, întrucît „principele este încredințat că Spinoza nu va abuza de ea, neliniştind religia oficială". În scrisorile lui, tipărite, Spinoza a refuzat însă această invitație, cu observația justă că „el nu ştie între ce margini trebuie să fie cuprinsă acea libertate filozofică, pentru ca să nu pară că el neliniştește religia oficial

---

* *Collectanea de vita B. de Spinoza* (addita *Operibus*, ed. Paulus Jenae 1802—1803, vol. II), pp. 593—604, 632—640.

stabilită" *. A rămas în Olanda, țară extrem de interesantă pentru cultura universală, țară care a dat cea dintîi în Europa exemplul toleranței generale, oferind multor oameni un loc de refugiu al libertății de gîndire. Oricît de hain s-au purtat teologii olandezi, de exemplu împotriva lui Bekker**, Voetius împotriva filozofiei carteziene***, ieșirile pline de ură ale lor n-au avut aici totuși consecințele pe care ele le-ar fi avut în altă țară.

Spinoza a murit la 21 februarie 1677, în al patruzeci și patrulea an al vieții sale, răpus de ftizie, boală de care suferea de mult****—punîndu-se oarecum de acord cu sistemul său, potrivit căruia orice particularitate, orice individualitate dispare în substanța unică. Opera principală a lui Spinoza, *Etica*, a apărut numai după moartea sa, editată fiind de Ludwig Mayer, medic, cel mai intim prieten al lui Spinoza. *Etica* se compune din cinci părți : partea primă tratează despre Dumnezeu (*De Deo*); a doua despre natură și originea spiritului (*De natura et origine mentis*). El nu tratează aici despre natură ca întindere și mișcare, ci trece de la Dumnezeu îndată la spirit, la partea etică. Cartea a treia vorbește despre afecte și pasiuni (*De ori-*
371 *gine et natura affectuum*), a patra despre forțele acestora sau despre servitutea omenească (*De servitute humana s[ive] de affectuum viribus*); în sfîrșit, în cartea a cincea este vorba despre puterea intelectului, despre gîndire sau despre libertatea omenească (*De potentia intellectus s[ive] de libertate humana*)*****. Consilierul bisericesc și profesorul Paulus au editat în Iena operele lui Spinoza; am colaborat și eu la această editare, avînd sarcini de a face confruntări cu traducerile franceze. — Oricît de mare fusese ura pe care Spinoza o trezise împotriva sa la rabinii săi, și mai mare a fost aceea care i-a ridicat contra lui pe teologii creștini, și mai cu seamă pe cei protestanți, în primul rînd din cauza scrierii sale *Tractatus theologico-politicus*, și încă în măsură și mai mare din cauza filozofiei sale, filozofie pe care noi trebuie s-o cercetăm acum mai de aproape. Un pastor protestant,

---

* *Collectanea de vita B. de Spinoza*, pp. 612—628; Spinoza, *Epistol.*, LIII și LIV (*Opera*, ed. Paulus, vol. I), pp. 638 — 640.

** Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 719—720.

*** Descartes, *Meditationes*, appendix, epistola ad Gisbertum Voëtium (vol. XI, p. 3 și urm.).

**** *Collectanea de vita B. de Spinoza*, p. 665.

***** Spinoza, *Opera*, vol. II, pp. 1, 3 not., 33; *Collectanea de vita B. de Spinoza*, pp. 640—641.

Colerus, a publicat o biografie a lui Spinoza; Colerus, fără îndoială, tună şi fulgeră împotriva lui Spinoza, ne dă însă informaţii destul de precise, şi cu bună-credinţă, despre condiţiile de viaţă ale filozofului: astfel că de pe urma acestuia, au rămas numai vreo 200 de taleri; ne spune apoi ce datorii a avut Spinoza etc. După ce făcuse inventarul averii, bărbierul mai pretinse de la domnul Spinoza „cel bun la suflet" achitarea unor restanţe. Predicatorul, scandalizat, face la această notă de plată observaţia: „Dacă ar fi ştiut bărbierul cu ce fel de poamă avea de-a face, nu l-ar fi numit, desigur, bun la suflet"*. Sub portretul lui Spinoza, Colerus a scris: *Signum reprobationis in vultu gerens***. [Portretul ne înfăţişează] trăsăturile sumbre ale unui gînditor profund, trăsături de altfel blînde şi prietenoase; [*signum*] *reprobationis*, fără îndoială, dar nu semn al unei osînde pasive, ci al unei osîndiri active a opiniilor, a rătăcirilor şi a necugetatelor pasiuni ale oamenilor.

Sistemul lui Spinoza este foarte simplu şi, în ansamblul lui, acest sistem este uşor de înţeles. Oarecare dificultate în [372] această privinţă este cauzată de metodă, de metoda încrucişată cu care Spinoza îşi expune gîndirile şi de scurtimea formei în care sînt exprimate părerile lui asupra unor puncte de vedere principale; sînt atinse în trecere şi nesatisfăcător probleme principale.

F i l o z o f i a lui Spinoza este obiectivarea filozofiei carteziene în forma adevărului absolut. Gîndul simplu al idealismului spinozist este: ceea ce e adevărat este numai o unică substanţă ale cărei atribute sînt gîndirea şi întinderea (natura); şi numai această unitate absolută este reală, este realitatea; numai ea este Dumnezeu. Avem, ca la Descartes, unitatea gîndirii şi fiinţei, adică ceea ce conţine în sine însuşi conceptul existenţei sale. Substanţa lui Descartes, ideea carteziană are, fără îndoială, în conceptul ei fiinţa însăşi; dar este numai fiinţa ca fiinţă abstractă, şi nu fiinţa ca fiinţă reală sau ca întindere, ci corporalităţi, altceva decît substanţa, nu un mod al acesteia. Tot astfel eul este ceea ce gîndeşte, este pentru sine, este şi el o esenţă independentă. Această independenţă a ambelor extreme se suprimă pe sine în spinozism, acestea devenind

---

* *Collectanea de vita B. de Spinoza*, pp. 642—665.

** Buhle, *op. cit.*, vol. III, secţiunea a 2-a, p. 515, notă (cf. Spinoza, *Opera*, ed. Paulus, vol. II, prefaţă, p. XVI).

momente ale esenței unice, absolute. — Vedem că în această expresie e vorba de a înțelege ființa ca unitate de contrarii. Devine un interes principal acela de a nu omite opoziția, aceasta nu mai trebuie lăsată la o parte, lucrul principal este mijlocirea, rezolvarea opoziției. Opoziția nu este situată în abstracția finitului și infinitului, a limitei și a nelimitatului, ci ea este între gîndire și întindere. Nu spunem « ființă », căci aceasta este o abstracție care nu există decît în gîndire. Gîndirea este reîntoarcere în sine, identitate simplă cu sine însăși ; dar aceasta este ființa în general ; prin urmare, nu este greu să fie arătată unitatea lor. Ființa, luată în formă mai determinată, este întindere.

A p r e c i e r e a filozofiei lui Spinoza. α) I se reproșează spinozismului că este ateism : după el, Dumnezeu și natura
373 (lumea) ar fi una, nu ar fi separate ; spinozismul ar face din natură adevărat Dumnezeu adică din Dumnezeu natură, încît Dumnezeu ar dispărea fiind pusă numai natura. Mai degrabă Spinoza nu opune unul altuia pe Dumnezeu și natura, ci gîndirea și întinderea ; iar Dumnezeu este unitatea, substanța absolută, în care lumea, natura, mai curînd a pierit, a dispărut. Adversarii lui Spinoza se comportă ca și cînd ei ar purta grija lui Dumnezeu, ca și cînd pe ei i-ar durea de el. Dar pe cei care vorbesc împotriva lui Spinoza nu Dumnezeu îi interesează, ci, dimpotrivă, finitul, ei înșiși. — Există trei raporturi posibile între Dumnezeu și finit (noi) : 1) Finitul există și tot astfel numai noi existăm, iar Dumnezeu nu există ; aceasta este ateism. În felul acesta finitul este considerat ca absolut, el este substanțialul ; atunci Dumnezeu nu există. 2) Există numai Dumnezeu, finitul nu există cu adevărat, este numai fenomen, numai aparență. 3) Dumnezeu există și existăm și noi ; aceasta este o unire proastă, sintetică, este o tranzacție după « echitate ». Fiecare latură este tot atît de substanțială ca și cealaltă, aceasta este maniera reprezentării : Dumnezeu are venerație, este dincolo ; și tot așa lucrurile finite au și ele ființă. Rațiunea nu se poate opri la un astfel de ș i, la o asemenea egală valabilitate. Filozofia simte deci nevoia să înțeleagă unitatea acestor diferențe, așa încît diferența să nu fie lăsată la o parte, ci ca ea să se nască veșnic din subștanță, dar să nu fie împietrită în forma dualismului. Spinoza este mai presus de acest dualism ; tot astfel este religia, cînd transformăm reprezentările religioase în gînduri. Dintre cele două prime raporturi, cel dintîi este ateismul, cînd oamenii consideră ca

ultimă [realitate] arbitrarul voinței, deșertăciunea lor, lucrurile finite ale naturii. Aceasta nu este poziția lui Spinoza : Dumnezeu este numai substanța unică ; natura, lumea este, potrivit unei expresii a lui Spinoza, numai afecțiune, mod al substanței, nu este ceva substanțial. Așadar, spinozismul este acosmism. 374
Ființa lumii, ființa finită, universul, finitul nu este ceea ce e substanțial ; dimpotrivă, substanțial este numai Dumnezeu. Este adevărat tocmai contrariul a tot ce afirmă cei ce-l învinovățesc pe Spinoza de ateism : la el există prea mult Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu este identitatea spiritului cu natura, atunci natura, insul omenesc, este Dumnezeu". Absolut just ! Ei uită însă că ele sînt tocmai suprimate în Dumnezeu ; nu pot uita că ei nu sînt nimic. Cei ce-l ponegresc în felul acesta pe Spinoza vor, prin urmare, să fie păstrat nu Dumnezeu, ci finitul, să fie menținută lumea ; acestora nu le convine că finitului nu-i este îngăduit să treacă drept substanțial ; pieirea lor proprie nu le vine la socoteală.

β) În al doilea rînd : metodă demonstrativă. Aceasta aparține modului de cunoaștere propriu intelectului. Este metoda geometrică : intervin axiome, explicații, teoreme, definiții. În timpul din urmă (Jacobi) s-a afirmat că orice demonstrație, orice cunoaștere științifică duce la spinozism, acesta singur fiind modul consecvent al gîndirii ; [demonstrația] trebuie să ducă la spinozism, de aceea ea nu are în general nici o valoare, numai cunoașterea nemijlocită [este valabilă]. Jacobi consideră și el spinozismul ca ateism, luînd în considerare că Dumnezeu este deosebit de lume*. Dar, dacă susținem acest lucru, lumea rămîne în reprezentare ca ceva peren ; or, la Spinoza lumea nu durează veșnic. Se poate admite că demonstrarea duce la spinozism, dacă înțelegem prin această demonstare numai modul de cunoaștere propriu intelectului. Spinoza este punct principal al filozofiei moderne : sau spinozism, sau nici o filozofie. Spinoza are marea propoziție : orice determinare este o negație.** Determinatul este finitul ; se poate însă arăta cu privire la orice, și cu privire la gîndire (în opoziție cu întinderea), că este ceva determinat, că ea include deci în sine o negație ; esențialul ei se bazează pe negație. Deoarece Dumnezeu este 375
numai ceea ce e pozitiv, afirmativ, tot restul este numai modificare și nu ceva ce-ființează-în-sine-și-pentru-sine ; astfel numai

---

* Jacobi, *Werke*, vol. IV, secțiunea 1, pp. 55, 90, 216—223.
** Spinoza, Epistol. L (vol. I), p. 634.

Dumnezeu este substanța. Deci Jacobi are dreptate. Simpla determinare (negația aparține formei) este un altceva față de determinația, de negativitatea, de forma absolută. Adevărata afirmație este negația formei; aceasta este forma absolută. Mersul lui Spinoza este just; totuși propoziția, luată singură (*der einzelne Satz*), este falsă, întrucît ea exprimă numai una din laturile negației. Potrivit celeilalte laturi, negația este negație a negației, și prin aceasta ea este afirmație.

γ) Principiul subiectivității, individualității, personalității nu se găsește apoi în spinozism, deoarece aici negația a fost concepută unilateral. Conștiința, religia se revoltă împotriva acestui fapt. Principiul leibnizian al individualității (în monade) l-a întregit pe Spinoza. Intelectul are determinații care nu se contrazic. Negația este determinație simplă. Negația negației este contradicție, ea neagă negația; astfel ea este afirmație, ea este însă și negație în general. Această contradicție intelectul n-o poate suporta; ea este raționalul. Punctul acesta îi lipsește lui Spinoza, și aceasta este lipsa lui. Sistemul lui Spinoza este panteismul și monoteismul absolut înălțat la nivelul gîndirii. Substanța absolută a lui Spinoza nu este ceva finit, nu e lumea naturală. Acest gînd, această intuiție este temeiul suprem, este identitatea gîndului cu extinderea. Avem în fața noastră două determinații, universalul, ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, și, în al doilea rînd, determinația particularului și singularului, individualitatea. Or, cu privire la particular, la singular, nu este greu să arăți că acesta este în genere ceva limitat, că în genere conceptul lui depinde de un altul; să arăți că particularul, singularul este dependent și nu există cu adevărat pentru sine însuși, că deci el nu este
376 într-adevăr real. Referitor la ceea ce e determinat și-a formulat Spinoza deci propoziția: *Omnis determinatio est negatio.* Prin urmare, cu adevărat real este numai neparticularizatul, universalul, numai acesta este substanțial. Sufletul, spiritul este un lucru individual și, ca atare, este mărginit; ceea ce face din el lucru individual este o negație, și astfel sufletul, spiritul nu posedă realitate adevărată. Spinoza a proclamat anume ca substanță absolută unitatea simplă a gîndirii în sine însăși

Aceasta este în ansamblul ei ideea spinozistă. Ea este ceea ce era la eleați [τό] ὂν*. Este concepția orientală care și-a găsit

---

* Vezi vol. I, p. 294 și 305.

expresie în Occident prin Spinoza mai întîi. În general trebuie să notăm cu privire la ea că gîndirea a trebuit să se situeze pe poziția spinozismului; această situare este începutul esențial al oricărei filozofări*. Cînd începi să filozofezi, trebuie să fii mai întîi spinozist. Sufletul trebuie să ți se îmbăieze în acest eter al substanței unice, în care a pierit tot ceea ce a fost considerat ca adevărat. La această negare a tot ce este particular trebuie să fi ajuns orice filozof; ea este liberarea spiritului și baza absolută a lui. Deosebirea de filozofia eleată stă numai în faptul că, datorită creștinismului, în lumea modernă este prezentă în spirit individualitatea concretă. Dată fiind această infinită exigență a concretului integral, substanța acum nu este determinată ca fiind în sine concretă. Deoarece astfel concretul nu se află în conținutul substanței, el revine, așadar, numai gîndirii reflexive; și abia din opozițiile infinite ale acesteia din urmă rezultă acea unitate. Despre substanță ca atare nu mai este nimic de adăugat; nu se poate vorbi decît despre filozofarea referitoare la ea și despre opozițiile suprimate într-însa. Ceea ce creează aici deosebiri este doar felul opozițiilor 377
care se suprimă în ea. Spinoza n-a dovedit acest lucru nici pe departe în măsura în care s-au străduit anticii s-o facă.

Ideea aceasta spinozistă trebuie acceptată ca adevărată, ca întemeiată. Substanța absolută este adevărul, dar ea încă nu este tot adevărul; ea trebuie gîndită totodată ca activă în sine, ca vie, și tocmai prin aceasta ea trebuie să se determine ca spirit. Substanța spinozistă este determinația universală, și deci cea abstractă; putem spune că ea este baza spiritului, dar nu ca fiind terenul care rămîne solid, absolut la fund, ci ca unitatea abstractă, care este spiritul în sine însuși. Or, dacă ne oprim la această substanță, nu ajungem la nici o dezvoltare, la nici o spiritualitate, la nici o activitate. Filozofia lui Spinoza este numai o filozofie a substanței rigide, care încă nu e spirit; nu ne aflăm la noi înșine. Aici Dumnezeu nu este spirit, fiindcă el nu este trinitatea. Substanța rămîne în starea ei de rigiditate, de împietrire, fără a fi «izvorîrea» böhmiană. Diferitele determinații în formă de determinații ale intelectului nu sînt spiritele izvoarelor böhmiene care conlucrează și se contopesc unul cu altul**. În substanța unică doar se întorc înapoi toate deosebirile și determinațiile lucrurilor și ale conștiinței; astfel,

---

* vezi vol. I, p. 165.

** Vezi mai sus, pp. 310—312.

am putea spune că în sistemul lui Spinoza totul este aruncat în acest abis al nimicirii. Dar nu iese nimic afară; iar particularul despre care vorbeşte Spinoza este doar găsit ca dat în prealabil, luat din reprezentare, fără ca să fie justificat. Dacă urma să fie justificat, Spinoza ar fi trebuit să-l deducă, să-l deriveze din substanţa sa; aceasta nu se deschide; aceasta ar fi viaţa, spiritualitatea. Ceea ce se întîmplă cu particularul este doar faptul că el nu e decît modificare a substanţei absolute, în el însuşi el nu este nimic real. Operaţia ce se face asupra lui
378 este numai aceea de a-l despuia de determinaţia sa, de particularitatea sa şi de a-l arunca înapoi în sînul substanţei unice şi absolute. — Acest lucru este ceea ce nemulţumeşte la Spinoza. Diferenţa există în mod exterior, rămîne exterioară. nu înţelegem nimic din ea. La Leibniz vom constata contrariul, vom vedea individualitatea transformată în principiu; încît sistemul spinozist este astfel întregit în mod exterior de Leibniz. Ceea ce e grandios în modul de a gîndi al lui Spinoza este putinţa de a renunţa la tot ce e determinat, particular, şi de a se raporta numai la Unu, de a ţine seama numai de acesta. Acesta este un gînd măreţ, dar care nu trebuie să fie decît baza oricărei concepţii adevărate. Căci el înseamnă lipsă rigidă de mişcare, a cărui unică activitate este să arunce totul în abisul substanţei, în care dispar toate (*dahinschwindet*), unde se prăpădeşte tot ce este viu; însuşi Spinoza a murit mistuit de ftizie (*Schwindsucht*). Acestea sînt elementele generale.

Trebuie să fie menţionate şi cîteva determinaţii mai precise. Metoda întrebuinţată de Spinoza în expunerea filozofiei sale este cea geometrică, de care face uz şi Descartes, metoda lui Euclid, considerată, din cauza evidenţei ei matematice, ca cea mai excelentă; dar ea este inutilizabilă cînd e vorba de conţinut speculativ, fiind la locul ei numai în ştiinţele finite ale intelectului. Aici pare a fi vorba numai de o lipsă proprie formei exterioare, însă este vorba de o lipsă fundamentală. În metoda lui matematic-demonstrativă Spinoza pleacă de la definiţii; acestea se referă la determinaţii generale; iar acestea sînt direct receptate, sînt pre-supuse, nu sînt deduse; el nu ştie cum ajunge la ele. Momentele esenţiale ale sistemului sînt deja conţinute în întregime în ceea ce e dat în prealabil în definiţii, definiţii la care trebuie doar să fie reduse toate celelalte argumente. Dar de unde sînt luate aceste categorii care se înfăţişează aici ca definiţii? Le găsim în noi, în cultura noastră ştiinţifică. În consecinţă, existenţa intelectului, a voinţei, a întinderii nu este

derivată din substanța infinită; ci se vorbește pur și simplu de-a dreptul în aceste determinații. Și lucrul acesta este cu 379
totul natural, deoarece Unul este aceea în care toate merg spre a dispare în el, dar din care nimic nu iese.

1. Spinoza începe cu d e f i n i ț i i; trebuie reținut din ele următoarele:

a. P r i m a definiție a lui Spinoza este c a u z a d e s i n e. El spune: „Înțeleg prin cauza de sine (*causam sui*) acel ceva a cărui esență" (adică concept) „cuprinde în sine existența, sau ceea ce nu poate fi conceput altfel decît ca existînd"*. Unitatea gîndului și a existenței este stabilită îndată, de la început (esența este generalul, gîndul); de această unitate va fi veșnic vorba. *Causa sui* este o expresie importantă. Efectul este opus cauzei. Cauza de sine însuși este cauza care acționează, care separă un altceva; dar ceea ce ea produce este ea însăși. În procesul producerii, ea suprimă în același timp diferența; punerea de sine însuși ca punere a unui altul este degradare (*Abfall*), și, în același timp, negarea acestei pierderi. Acesta este un concept cu totul speculativ. Noi ne reprezentăm cauza producînd ceva și ne reprezentăm efectul ca fiind altceva decît cauza. Aici, dimpotrivă, ieșirea cauzei din sine este nemijlocit suprimată, cauza de sine se produce numai pe sine însăși; acesta este un concept fundamental în orice este speculativ. Aceasta este cauza infinită, în care cauza și efectul sînt identice. Dacă Spinoza ar fi dezvoltat mai mult ceea ce rezidă în *causa sui*, substanța lui n-ar fi rigidă.

b. A d o u a definiție este aceea a f i n i t u l u i. „Finit este ceea ce este limitat prin altceva de același gen". Căci el are în acest altceva o limită, aici el nu există; ceea ce există aici e altceva. Însă acest altceva trebuie să fie de același gen. Fiindcă cele ce vor să se mărginească unele pe altele, pentru a se putea mărgini, trebuie să aibă o graniță, și deci atingere, 380
trebuie să aibă relație unele cu altele; adică să fie de același gen, să se găsească pe același teren, să aibă o sferă comună. Aceasta este latura afirmativă a limitei. „Prin urmare, gîndul este limitat de un alt gînd, corpul de un alt corp; dar gîndul nu este limitat de corp și nici corpul de gînd"**. Am văzut acest lucru la Descartes: gîndul este pentru sine totalitate și

---

* *Ethices*, p. I, definit. I (vol. II), p. 35.
** *Ibidem*, definit. II, p. 35.

tot aşa şi întinderea ; gîndirea şi întinderea n-au nimic de-a face una cu alta, ele nu se limitează una pe alta, fiecare din ele este ceea ce e închis în sine. Relaţie cu altceva înseamnă limită.

c. A t r e i a definiţie este aceea a s u b s t a n ţ e i. „Înţeleg prin substanţă ceea ce există în sine şi este conceput prin sine, adică ceva al cărui concept nu are nevoie de conceptul unui alt lucru, concept de la care să fie format (*a quo formari debeat*)* ; — nu are nevoie de altceva, altfel ar fi finit, accidental. — Ceea ce are nevoie de altceva pentru a fi înţeles nu este independent, ci este dependent de acest altceva.

d. A p a t r a definiţie. Al doilea [moment] al substanţei îl constituie a t r i b u t e l e ; acestea aparţin substanţei. „Înţeleg prin atribut ceea ce intelectul percepe din substanţă ca fiind ceea ce constituie esenţa substanţei"**, şi numai această esenţă este adevărată la Spinoza. Aceasta este o mare determinaţie ; fără îndoială atributul este determinaţie, dar totalitate. Spinoza are numai două atribute : gîndire şi întindere. Intelectul le concepe ca fiind esenţa substanţei ; esenţa nu este superioară substanţei, ci substanţa este esenţă numai în considerarea intelectului. Această considerare este în afara substanţei ; aceasta poate fi considerată în două feluri : ca întindere şi ca gîndire. Fiecare dintre acestea este totalitate, este întregul
381 conţinut al substanţei, dar numai într-o singură formă ; tocmai de aceea ambele laturi sînt în sine identice, infinite. Aceasta este adevărata împlinire. În atribut intelectul sesizează întrega substanţă. Însă unde trece substanţa în atribut nu ni se spune.

e. A c i n c e a definiţie. A treia [determinaţie] este m o d u l. „Înţeleg prin mod afecţiunile substanţei, adică ceea ce este în altceva, prin mijlocirea căruia el şi este înţeles"***. — Prin urmare, substanţa este înţeleasă prin sine ; atributul nu este ceea ce e format prin sine însuşi, ci el are o relaţie cu intelectul înţelegător, dar întrucît acesta sesizează esenţa ; în sfîrşit, modul este ceea ce nu e sesizat ca esenţă, ci prin şi în altceva. — Aceste trei momente Spinoza n-ar fi trebuit doar să le înfăţişeze, aşa ca concepte, ci ar fi trebuit să le deducă. — Ultimele trei determinaţii sînt deosebit de importante ; ele corespund determinaţiilor pe care noi le distingem în chip mai

* Ethices, p. I definit. III.
** *Ibidem*, definit. IV.
*** *Ibidem*, definit, V, p. 35.

precis sub denumirile de universal, particular şi singular. Ele nu trebuie însă să fie luate ca formale, ci în sensul lor concret, adevărat. Universalul concret este substanța; particularul concret este genul concret. Tatăl şi Fiul sînt astfel întruchipări particulare, dar fiecare conține întreaga natură a lui Dumnezeu (numai că într-o formă particulară). Modul este singularul, finitul ca atare, care intră în legătură exterioară cu altceva. Astfel la Spinoza avem o coborîre; modul este ceea ce s-a veştejit. Defectul lui Spinoza este că el concepe al treilea [moment] numai ca mod, ca singularitate rea. Adevărata singularitate, individualitate, adevărata subiectivitate nu este numai îndepărtare de universal, numai ceea ce e absolut determinat, ci ca absolut determinată, ea este ceea-ce-fiinţează-pentru-sine, ceea ce se autodetermină. Subiectivul este astfel şi reîntoarcere la universal; singularul este ceea-ce-fiinţează la sine însuşi, şi deci este universalul. Reîntoarcerea constă în faptul că singularul este în el însuşi universalul; Spinoza n-a înaintat 382
pînă la această reîntoarcere. Substanţialitatea rigidă este la el ultimul cuvînt, şi nu forma infinită; pe aceasta el n-a cunoscut-o. Avem totdeauna această gîndire din faţa căreia dispare determinaţia.

f. Î n a l ş a s e l e a r î n d, importantă mai este şi definiţia i n f i n i t u l u i. Infinitul are sens dublu, după cum înseamnă infinit de mulţi, ori infinit în sine şi pentru sine. „Despre ceea ce este infinit în genul său (*in suo genere infinitum*) se pot nega infinit de multe atribute. Infinitul absolut este acela în a cărui esenţă intră tot ceea ce exprimă o esenţă şi el nu conţine nici o negaţie" *. Dumnezeu este fiinţa absolut infinită; infinitul este autoafirmare.

Mai departe, Spinoza distinge infinitul imaginaţiei (*infinitum imaginationis*) şi infinitul gîndirii (*infinitum intellectus, infinitum actu*). Cei mai mulţi oameni ajung numai la infinitul imaginaţiei; acesta este infinitul rău, cînd spunem: „şi aşa mai departe, la infinit"; de exemplu, infinitatea spaţiului, trecerea de la stea la stea oamenii o socotesc sublimă, şi tot astfel în ce priveşte timpul. Seriile infinite ale membrelor în matematică sînt acelaşi infinit rău. Cînd o fracţie este înfăţişată ca fracţie zecimală, avem infinit rău. 1/7 este adevăratul

---

* *Ethices*, I, definit. VI, explicat. p. 36.

infinit, nedefectuos. Seria infinită este nedesăvîrşită; conţinutul anume este totdeauna limitat. Aceasta este însă infinitatea pe care o avem în faţa ochilor noştri, atunci cînd se vorbeşte de infinitate; şi chiar dacă ar fi ea considerată sublimă, ea nu este ceva prezent, trece totdeauna dincolo, în negativ, nu există *actu*. Infinitatea filozofică, ceea ce este infinit, *actu* este autoafirmare; infinitul intelectului Spinoza îl numeşte afirmaţia absolută. Foarte just! Numai că el l-ar fi putut
383 exprima mai bine spunînd: „infinitul intelectului este negaţia negaţiei". — Pentru a lămuri lucrurile, Spinoza aduce aici şi exemple geometrice pentru conceptul de infinitate; în ale sale *operibus postumis* el aduce ca exemplu o figură ca imagine a acestei infinităţi (această figură se află şi în fruntea *Eticii* sale). Ne prezintă două cercuri unul din ele cuprins în celălalt, fără să fie însă concentrice. Suprafaţa cuprinsă între cele două cercuri nu poate fi indicată, nu este exprimabilă printr-un raport determinat, nu e comensurabilă; dacă vreau s-o determin, trebuie să înaintez la infinit, — avem o serie infinită. Aceasta înseamnă acel « dincolo », totdeauna nedesăvîrşită, împovărată cu negaţie; şi totuşi acest infinit rău este încheiat, limitat, afirmativ, dat în amintita suprafaţă. Prin urmare, afirmativul este, o negaţie a negaţiei; *duplex negatio afirmat*, potrivit cunoscutei reguli gramaticale. Spaţiul dintre cele două cercuri este un spaţiu încheiat, el este real, nu e unilateral; şi totuşi determinaţia acestui spaţiu nu poate fi indicată precis numericeşte. Determinarea nu epuizează spaţiul însuşi; şi totuşi acesta este dat [*actu*]. Sau, o linie, o linie limitată constă din infinit de multe puncte, şi este totuşi dată, este determinată*. Infinitul trebuie să fie reprezentat ca dat în chip efectiv. Astfel conceptul cauzei de sine este o infinitate adevărată. Îndată ce cauza are un altceva în faţa ei, efectul, avem prezentă finitatea; dar aici acest altceva este în acelaşi timp suprimat, este tot cauza însăşi.

g. A şaptea definiţie. Deci „Dumnezeu este fiinţa absolut infinită, adică substanţa constituită dintr-o infinitate de atribute care exprimă fiecare o esenţialitate *(essentiam)* eternă şi infinită"**. Infinitul este nedeterminatul, multiplicitatea infinită, nedeterminată. Ulterior la Spinoza intervin numai două atribute.—

---

* *Ethices*, p. 1, epistol. XXIX, pp. 526—532.
** *Ibidem*, p. I, definit. VI, p. 35.

Toată filozofia lui Spinoza este cuprinsă în aceste definiții ; 384
acestea sînt însă determinări generale şi deci, în ansamblul lor, formale. Neajunsul constă aici în faptul că Spinoza începe cu definiții. În matematică lucrul acesta este socotit valabil, definițiile sînt presupoziții : punctul, linia sînt pre-supuse. În filozofie, conținutul trebuie cunoscut ca fiind adevărul în sine şi pentru sine. În mod provizoriu putem admite justețea definiției nominale, încît cuvîntul „substanță" să corespundă reprezentării pe care o indică reprezentarea. Alta este problema dacă acest conținut e adevărat în şi pentru sine. Cînd e vorba de propoziții geometrice, nu ne punem nici decum o astfel de întrebare. Însă în considerarea filozofică acesta este lucrul principal. Spinoza nu l-a făcut. El a formulat definiții care lămuresc aceste gînduri simple, le înfățişează ca pe ceva concret. Dar necesar ar fi fost să se cerceteze dacă conținutul despre care e vorba, este adevărat. În aparență, ne este dată numai explicarea cuvintelor, dar conținutul care se găseşte în ele este luat ca valabil. Orice alt conținut este redus la acesta : astfel, el este demonstrat. De primul conținut depind însă toate celelalte conținuturi (ἐξήρτηται la Aristotel). „Atributul este ceea ce gîndeşte intelectul despre Dumnezeu". De unde provine intelectul (exterior față de Dumnezeu) care face această considerare ? Astfel, totul intră numai, nu iese afară : determinațiile nu sînt dezvoltate din substanță, ea nu se decide să aibă aceste atribute.

2. Continuarea, după aceste definiții, este formată din teoreme, din propoziții. Spinoza demonstrează multe lucruri. Lucrul principal este că, plecînd de la aceste noțiuni, Spinoza demonstrează că nu există decît o unică substanță, Dumnezeu. Calea este simplă, o demonstrație foarte formală.

a. „Propoziția a cincea : Nu pot exista două sau mai multe substanțe de aceeaşi natură sau avînd acelaşi atribut". Acest lucru este cuprins deja în definiții. Demonstrarea lui este chin obositor şi inutil. „Dacă ar exista 385
mai multe (substanțe cu acelaşi atribut), ele ar trebui să se deosebească una de alta sau prin diversitatea atributelor, sau prin diversitatea afecțiunilor lor" (a modurilor). Deoarece : α) tocmai atributele sînt ceea ce intelectul concepe ca fiind esența ; conceptul acestui atribut este tocmai o esență. „Dacă substanțele se deosebesc una de alta prin atributele lor, ar trebui admisă nemijlocit propoziția că nu există decît o singură sub-

stanță avînd același atribut". Fiindcă tocmai substanța este esența, conceptul acestui atribut, determinat în sine, nu prin altceva. β) „Iar dacă ele s-ar deosebi una de alta prin diversitatea afecțiunilor, cum substanța este anterioară prin natura ei (*prior est natura*) afecțiunilor sale, ea nu va putea fi concepută ca distinctă de altă substanță (*non poterit concipi ab alia distingui*) dacă se face abstracție de afecțiunile ei (*depositis ergo affectionibus*), și ea este considerată în sine însăși, adică în adevărul ei (*in se, h.e. vere considerata*)*.

b. „Propoziția a opta : Orice (*omnis*) substanță este cu necesitate infinită, deoarece altfel ea ar trebui să fie mărginită de o alta de același gen ; deci ar exista atunci două substanțe cu același atribut, ceea ce este contrar propoziției a cincea"**.

„Fiecare atribut trebuie înțeles prin sine", — felul determinat de a fi reflectat în sine. — „Fiindcă atributul este ceea ce concepe intelectul ca constituind esența substanței, de aceea atributul trebuie să fie conceput prin sine". Căci substanța este ceea ce este conceput prin sine (vezi definiția a treia). — „De aceea, nu este îngăduit să conchidem din pluralitatea atributelor la pluralitatea substanțelor ; căci fiecare atribut este conceput pentru sine, fără trecere la alt atribut" *** — nu este mărginit de alt atribut.

386 c. „Substanța este indivizibilă. — α) Dacă părțile și-ar păstra natura de substanță, ar exista mai multe substanțe de aceeași natură, ceea ce este contrar propoziției a cincea. β) Dacă nu [și-ar păstra natura de substanță], atunci substanța infinită ar înceta de a mai exista, ceea ce este absurd"****.

d. „Propoziția a patrusprezecea : În afară de Dumnezeu nu poate exista și nici nu poate fi concepută nici o substanță. Deoarece Dumnezeu este ființa absolut infinită, cu privire la care nu poate fi negat nici un atribut, care exprimă esența substanței, și, cum el există cu necesitate : dacă ar exista o substanță în afară de Dumnezeu, ea ar trebui să fie explicată" (concepută) „printr-un atribut oarecare al lui Dumnezeu". Prin urmare, substanța nu și-ar avea propria sa esențialitate, ci ar avea-o pe aceea a lui Dumnezeu ; prin urmare ea n-ar fi substanță. Sau, dacă totuși ea ar urma să fie substanță, „ar

---

* *Ethices*, p. I, propos. V, pp. 37—38.
** *Ibidem*, propos. VIII, pp. 38—39.
*** *Ibidem*, propos. X și schol., pp. 41—42.
**** *Ibidem*, propos. XIII, p. 45.

trebui să poată exista două substanțe cu același atribut, ceea ce, potrivit propoziției a V-a, este absurd. — De aici urmează că lucrul extins (*res extensa*) și lucrul cugetător (*res cogitans*)" nu sînt substanțe, ci sînt „sau atribute ale lui Dumnezeu, sau afecțiuni ale atributelor lui" *. — Cu aceste argumente și cu altele asemănătoare nu este mare lucru de făcut.

„Propoziția a cincisprezecea: Tot ce există, există în Dumnezeu și fără Dumnezeu nu poate nici exista, nici nu poate fi conceput" **.

„A șaisprezecea propoziție: Din necesitatea naturii divine trebuie să decurgă într-o infinitate de moduri o infinitate de lucruri, adică tot ceea ce poate cădea sub intelectul infinit. — Dumnezeu este deci cauza tuturor lucrurilor" ***. — Toate acestea sînt cuprinse deja în definițiile inițiale. Luate acestea ca bază, toate cele de mai sus decurg din ele în chip necesar. — Lucrul cel mai dificil la Spinoza este să sesizezi în distincțiile 387
la care ajunge el, în ceea ce este determinat, relația acestui determinat cu Dumnezeu, așa că acest determinat să mai fie păstrat ****.

Lucrul principal este faptul că Spinoza spune că Dumnezeu, substanța, constă din atribute infinite. Or, cît privește această metodă, atributele infinite ale lui Dumnezeu ar putea fi luate mai întîi drept infinit de multe. Lucrurile însă nu se petrec astfel: Spinoza cunoaște și vorbește, dimpotrivă, numai de două atribute. „Absolut infinit" adică pozitiv, după Spinoza, — întocmai cum un cerc este în sine infinitate desăvîrșită, prezentă. Gîndirea și întinderea sînt cele două atribute pe care Spinoza le atribuie lui Dumnezeu: „Dumnezeu este un lucru cugetător (*res cogitans*), fiindcă toate gîndurile singulare sînt moduri care exprimă natura lui Dumnezeu într-un fel anumit și determinat. În consecință, lui Dumnezeu îi revine un atribut al cărui concept conține în el toate gîndurile singulare, atribut prin care aceste gînduri sînt înțelese. — Dumnezeu este un lucru extins (*res extensa*) pentru aceleași rațiuni" *****.

Dar Spinoza nu arată cum purced aceste două atribute din substanța unică; și nici nu dovedește de ce nu pot exista

---

* *Ethices, T*, propos. XIV și coroll. II, p. 46.
** *Ibidem*, propos. XV, p. 46.
*** *Ibidem*, propos. XVI și coroll. I, p. 51.
**** Vezi mai jos, p. 391 și urm.
***** *Ethices*, p. II, propos. I—II, pp. 78—79.

decît două atribute. Or, acestea sînt, ca la Descartes, gîndirea şi întinderea. Iar el le înfăţişează în aşa fel, încît fiecare este pentru sine întreaga totalitate : astfel amîndouă atributele conţin acelaşi lucru, numai că o dată în forma gîndirii, altă dată în forma întinderii. Intelectul prinde aceste atribute, le prinde ca totalităţi ; ele sînt formele în care intelectul îl sesizează pe Dumnezeu. — Întinderea şi gîndirea nu diferă însă în adevăr una de alta, ci ele se deosebesc numai în chip exterior ; deoarece ele sînt întreguri. Anume, atributul este ceea ce prinde intelectul din esenţa substanţei ; intelectul însă Spinoza îl numără numai printre afecţiuni *. Ambii termeni cuprind deja în sine întreaga esenţă, deosebirea lor unul de
388 altul aparţine numai intelectului, care, ca mod, nu posedă adevăr. — Faptul că nu există decît o unică substanţă este cuprins deja în definiţia substanţei ; demonstraţiile sînt numai torturi formale, care nu fac decît să îngreuieze înţelegerea gîndirii lui Spinoza.

Despre relaţia dintre gîndire şi fiinţă Spinoza spune : este acelaşi conţinut care o dată există în forma gîndirii, şi apoi în forma fiinţei. Fiecare exprimă aceeaşi esenţă, dar în forma pe care o aduce cu sine intelectul, forma proprie acestuia ; esenţa este Dumnezeu, ambele [gîndirea şi fiinţa] sînt aceeaşi totalitate. Anume, aceeaşi substanţă, sub atributul gîndirii, este lumea inteligibilă ; iar sub atributul întinderii este natură ; natură şi gîndire, ambele exprimă aceeaşi esenţă a lui Dumnezeu. Sau, cum spune Spinoza : „ordinea, sistemul lucrurilor naturale (*ordo rerum*) este aceeaşi cu ordinea gîndurilor (*idearum*)" ** ;— ele nu se determină una pe alta, sînt infinite : corporalul nu determină gîndul şi nici invers. Substanţa gînditoare şi cea întinsă nu sînt decît aceeaşi substanţă, sesizată cînd sub un predicat, cînd sub celălalt ; este unul şi acelaşi sistem. „Astfel, de exemplu, cercul care există în natură şi ideea cercului existent, idee care este şi ea în Dumnezeu, sînt unul şi acelaşi lucru" (sînt unul şi acelaşi conţinut) „care este doar explicat (*explicatur*) prin atribute diferite. Deci, dacă considerăm natura fie sub atributul întinderii, fie sub acela al gîndirii, sau oricare ar fi acel atribut, vom găsi una şi aceeaşi conexiune de cauză, adică aceeaşi succesiune a lucrurilor. Fiinţa formală a ideii cercului poate fi înţeleasă numai prin

---

* *Ethices* p. I, propos. XXXI, demonstr., p. 62.
** *Ibidem*, p. II, propos. VII, p. 82.

mijlocirea unui mod al gîndirii, ca proximă cauză a ei, iar acesta, la rîndul lui, prin mijlocirea unui alt mod al gîndirii ş.a.m.d. la infinit; astfel încît noi trebuie să explicăm ordinea întregii naturi sau conexiunea cauzelor numai prin atributul gîndirii; iar întrucît ele sînt considerate ca moduri ale exten- 389
siunii, ordinea întregii naturi trebuie gîndită şi ea numai sub atributul întinderii; şi aceasta e valabil şi în ce priveşte alte cauze" *. Există o unică dezvoltare absolută a substanţei, care se înfăţişează o dată ca natură, apoi în forma gîndirii.

Toate acestea au fost luate şi reîncălzite în următorul fel de a vorbi: În sine lumea cugetătoare şi lumea corporală sînt identice, numai în formă sînt diferite. Dar se pune aici întrebarea: cum ajunge intelectul să aplice aceste forme substanţei absolute? Şi de unde provin aceste forme? — Aici este prin urmare afirmată unitatea dintre fiinţă şi gîndire şi unitatea dintre fiinţă şi întindere; astfel încît universul gînditor este în sine totalitatea divină, întreagă, absolută, iar universul corporal este de asemenea aceeaşi totalitate. Avem astfel două totalităţi; în sine, ele sînt identice, iar deosebirile sînt numai atribute sau determinaţii ale intelectului. Aceasta este reprezentarea generală; atributele, tocmai, nu sînt nimic în ele înseşi, nu sînt diferenţe în sine. — În termenii mai înalţi, spunem că natura şi spiritul sînt raţionale; raţiunea nu este un cuvînt gol, ci înseamnă totalitate care se dezvoltă pe sine în sine.

În această numai unică substanţă, gîndirea şi întinderea sînt doar atribute. Din faptul că gîndirea şi fiinţa sînt identice în sine s-a căutat îndată să se conchidă la ateism: întrucît spiritualul nu diferă, s-a spus, de corporal, Dumnezeu este coborît pe treapta naturii, transformat în natură. Dar Spinoza nu afirmă nicidecum că Dumnezeu ar fi identic cu natura, ci susţine că gîndirea este identică cu natura. Iar Dumnezeu este tocmai unitatea gîndirii cu fiinţa; Dumnezeu este însăşi unitatea acestora, şi nu una din ele. Şi, în această unitate, caracterul limitat al subiectivităţii gîndirii şi al naturii a pie- 390
rit; numai Dumnezeu există, tot ce ţine de lume este lipsit de adevăr. Prin urmare, sistemul lui Spinoza, ar fi putut fi numit mai just acosmism.

Deci fără Dumnezeu, nu poate exista nimic. Lui Dumnezeu Spinoza îi atribuie libertate şi necesitate: „Dumnezeu este

---

* *Ethices*, p. II, propos. VII, schol. pp. 82—83.

cauza absolut liberă, care nu este determinată de nimic altceva; căci el există numai prin necesitatea naturii sale. Nu există nici o cauză care, din afara lui, sau din interiorul lui, l-ar incita să acționeze, în afară de perfecțiunea naturii sale. Acțiunea lui decurge în chip necesar şi veşnic din legile naturii sale; ceea ce decurge din natura absolută a lui Dumnezeu, din atributele lui, este veşnic, întocmai cum din natura triunghiului decurge din eternitate şi în eternitate că cele trei unghiuri ale lui sînt egale cu două unghiuri drepte". Ființa lui este puterea lui absolută; *actu* şi *potentia*, gîndire şi ființă, sînt una. Dumnezeu nu ar avea alte gînduri pe care să nu le fi putut crea. „Esența lui şi existența lui sînt identice, sînt adevărul". Spinoza se opreşte însă la acest universal: Dumnezeu nu este determinat de scopuri; scopurile particulare, gîndurile anterioare ființării etc. sînt suprimate *. „Voința nu este cauză liberă, ci numai necesară, numai un mod; aşadar, ea este determinată de un alt mod"**. — „Dumnezeu nu acționează potrivit unor cauze finale (*sub ratione boni*). Cei ce susțin contrariul par a afirma ceva în afara lui Dumnezeu, ceva ce nu depinde de Dumnezeu, la care priveşte Dumnezeu în acțiunea sa ca la o țintă. Dacă astfel este înțeles acest lucru, atunci Dumnezeu nu este cauză liberă, ci e supus destinului. Tot atît de nepotrivit este să supui totul arbitrarului divin, unei voințe indiferente a lui Dumnezeu". Dumnezeu este determinat numai de natura sa ***. Activi-
391 tatea lui Dumnezeu este astfel puterea lui (*potentia*), şi aceasta este necesitatea. El este putere absolută, în opoziție cu înțelepciunea, care îşi pune scopuri determinate şi deci limitări. Ceea ce trebuie notat ca deosebit de specific este faptul că Spinoza spune că orice determinare este o negare. În consecință, este tot ceva finit, dacă Dumnezeu e cauza lumii; fiindcă lumea este aici afirmată ca fiind altceva, alături de Dumnezeu.

„Dumnezeu este cauza imanentă şi nu tranzitivă (*transiens*) ****, adică exterioară. — „Un lucru care este determinat să acționeze a fost determinat la aceasta în chip necesar de

---

* *Ethices*, p. I, propos. XVII, coroll. I—II şi schol., pp. 51—54; propos. XX şi coroll. I, pp. 55—56; propos. XXI, pp. 56—57.

** *Ibidem*, propos. XXXII, p. 63.

*** *Ibidem*, propos. XXXIII, schol. II, pp. 67—68.

**** *Ibidem*, propos. XVIII, p. 54.

Dumnezeu, dat fiind faptul că Dumnezeu este cauza; şi cel care a fost astfel determinat nu se poate face el însuşi pe sine nedeterminat" * — „În natură nu există nimic contingent" **.

e. Trecerea lui Spinoza la lucrurile singulare, cu deosebire la conştiinţa de sine, libertatea eului. El nu aduce nici o demonstraţie din conceptul de substanţă absolută. Despre individual, Spinoza se exprimă în aşa fel, încît avem de-a face cu reducerea tuturor lucrurilor, a tuturor limitărilor la substanţă, mai mult decît cu păstrarea individualului, — aşadar negativitate. Atributele nu sînt pentru sine, ci ele sînt numai felul în care intelectul prinde substanţa în deosebirile ei. A treia determinaţie o dau modurile sau afecţiunile. Toate deosebirile dintre lucruri aparţin exclusiv modurilor. Despre acestea Spinoza spune: în fiecare atribut există două moduri: repaus şi mişcare în întindere, intelect şi voinţă (*intellectus et voluntas*) în gîndire ***. Singularul ca atare aparţine acestor moduri; ele sînt ceea ce deosebeşte între ele lucrurile numite individuale. Ele sînt numai modificări; ceea ce se referă la aceste deosebiri şi este afirmat, datorită lor, ca particular nu este nimic în sine. Orice modificare există numai pentru noi, în afara lui Dumnezeu; 392 ea nu este în sine şi pentru sine.

Pe acestea din urmă, adică modurile, afecţiunile, Spinoza le cuprinde laolaltă în *natura naturata*. „*Natura naturans* este Dumnezeu considerat ca fiind cauză liberă, întrucît el este în sine şi e conceput prin sine însuşi; sau acele atribute ale substanţei care exprimă esenţialitatea (*essentiam*) eternă şi infinită. Prin *natura naturata* înţeleg tot ce decurge din necesitatea naturii lui Dumnezeu sau din fiecare dintre atributele lui Dumnezeu, toate modurile atributelor divine, întrucît sînt considerate ca lucruri, care sînt în Dumnezeu şi care, fără Dumnezeu, nu pot nici exista şi nici nu pot fi concepute" ****. Nu decurge nimic din Dumnezeu, ci toate lucrurile se întorc numai înapoi în Dumnezeu, cînd se pleacă de la ele.

Acestea sînt, aşadar, formele generale ale lui Spinoza, aceasta este ideea principală. Trebuie să mai amintim cîteva forme mai determinate. Spinoza dă definiţii nominale ale modu-

---

* *Ethices*, p. I, propos. XXVI şi XXVII, p. 59.
** *Ibidem*, propos. XXIX, p. 61.
*** *Ibidem*, propos. XXXII, demonstr. et coroll. II, p. 63.
**** *Ibidem*, propos. XXIX, schol., p. 61—62.

rilor, ale intelectului, voinței *, ale afectelor **, bucuriei, tristeții ***. Mai întîi găsim considerarea c o n ș t i i n ț e i. Trecerea lui este extrem de simplă, sau mai curînd nu există o trecere, el începe direct de la *mens*.

„Esența o m u l u i constă (*essentia hominis constituitur*) din modificări ale atributelor lui Dumnezeu". Aceste modificări sînt numai ceva în legătură cu intelectul nostru. „Așadar cînd spunem că s p i r i t u l o m e n e s c percepe cutare ori cutare lucru, nu spunem nimic altceva decît că Dumnezeu, nu întrucît este infinit, ci întrucît este explicat prin ideea spiritului uman, are cutare sau cutare idee. Și, cînd spunem că
393 Dumnezeu are cutare ori cutare idee, nu numai întrucît el constituie ideea spiritului omenesc, ci întrucît el are o dată cu spiritul omenesc ideea unui alt lucru, atunci spunem că spiritul uman percepe lucrul parțial sau în chip neadecvat" ****. Adevărul este ceea ce e adecvat *****. Cînd conținutul este pus în forma spiritului omenesc, aceasta este percepție a omului, care e modificare a lui Dumnezeu ; așadar tot ceea ce distingem noi ca ființînd este numai mod. Tot ce e particular este sesizare prin intelectul exterior. Bayle ridiculizează acest lucru, trăgînd concluzia că Dumnezeu, modificat ca turc, și ca austriac, duce război prin aceștia cu sine ******.

„Tot ce se găsește (*contingit*) în obiectul ideii, care constituie spiritul omenesc, trebuie să fie perceput de acest spirit, adică trebuie să existe cu necesitate în spirit o idee despre acest lucru. Adică, dacă obiectul ideii care constituie spiritul omenesc este c o r p u l, atunci nimic nu se poate întîmpla în corp fără să fie perceput de spirit" *******.

Relația dintre gîndire și întindere în conștiința omenească Spinoza o consideră astfel : „Obiectul" — mai bine obiectivul — „ideii care constituie spiritul uman este corpul, adică un anumit mod existent (*certus modus*) al întinderii. — Altfel ideile afecțiunilor corpului n-ar fi în Dumnezeu, întrucît el constituie spiritul nostru, ci întrucît el constituie ideea unui

---

* *Ethices*, p. I, propos. XXX—XXXII, pp. 62—63.
** *Ibidem*, p. III, defin. III, p. 132.
*** *Ibidem*, prop. XI, schol., p. 141.
**** *Ibidem*, p. II, propos. XI, demonst. și coroll., pp. 86—87.
***** *Ibidem*, defin. IV, pp. 77—78.
****** *Dictionnaire historique et critique* (ed. 1740, vol. IV), articolul *Spinosa*, p. 261, nota N, nr. IV.
******* *Ethices*, p. II, propos. XII, p. 87—88.

alt lucru; adică ideile afecțiunilor corpului nostru n-ar fi în spiritul nostru" *. Ceea ce încurcă înțelegerea sistemului lui Spinoza este: α) identitatea absolută dintre gîndire şi ființă; β) absoluta indiferență a acestora una față de alta, 394
fiindcă fiecare dintre ele explicitează întreaga esență a lui Dumnezeu. Unitatea corpului cu conştiința constă în faptul că ele sînt o unică substanță; ca individ singular, un mod particular al existenței. Substanța este substanța absolută: individul este un mod al ei, care ca conştiință este reprezentarea determinațiilor corpului, adică felului în care este afectat corpul de lucrurile exterioare **. „Spiritul se cunoaşte pe sine însuşi numai întrucît percepe ideile afecțiunilor corpului" *** — el are numai ideea afecțiunilor corpului său; această idee este strîngere împreună, cum vom vedea îndată. — „Ideile, atît cele ale atributelor lui Dumnezeu cît şi cele ale lucrurilor singulare, nu recunosc drept cauză eficientă a lor lucrurile ale căror idei ele sînt sau lucrurile percepute, ci recunosc de cauză eficientă pe „Dumnezeu însuşi, întrucît el este lucru cugetător" ****. „De întindere este indisolubil legată gîndirea; astfel, tot ce se petrece în cuprinsul întinderii, trebuie să se petreacă şi în conştiință" *****. Aici constatăm o separare; simpla identitate, potrivit căreia în sînul absolutului nimic nu este diferențiat, nu este mulțumitoare.

Individul, singularitatea însăşi, Spinoza îl determină astfel: „atunci cînd cîteva corpuri" — determinațiile sînt negațiuni — „de aceeaşi mărime ori de mărime diferită sînt silite de celelalte corpuri să se alăture unele de altele (*invicem incumbant*), sau, dacă ele sînt mişcate cu aceeaşi viteză sau cu viteze diferite, să îşi comunice reciproc mişcările lor într-un anumit fel, spunem că acele corpuri sînt unite unele cu altele şi că toate compun împreună un corp unic, adică un 395
individ, care se deosebeşte de ceilalți prin această uniune de corpuri" ******.

Aici sîntem la limita sistemului lui Spinoza; aici apare pentru noi neajunsul lui. Individuația, unul, este o simplă

---

* *Ethices*, p. II, propos. XIII, p. 88.
** *Ibidem*, prop., XIII, schol., p. 89, şi prop. XIV, p. 95.
*** *Ibidem*, propos. XXIII, p. 102: *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.*
**** *Ethices*, propos. V, pp. 80—81.
***** Buhle, *op. cit.*, vol. III, secțiunea a 2-a, p. 524.
****** *Ethices*, p. II, definit., p.92.

compoziție, este contrariul eului lui Böhme * : este numai generalitate, gîndire, nu e conştiință de sine. — Dacă, înainte de a considera acest lucru în raport cu ansamblul sistemului, îl luăm pe cealaltă latură a lui, anume de pe latura intelectului, constatăm că diferențierea îi revine în general acestuia, ea nu este dedusă, ea este dată tocmai aşa. Astfel, cum am văzut deja, „intelectul real (*intellectus actu*), ca şi voința, dorința, iubirea, țin de *natura naturata* şi nu de [*natura*] *naturans* : deoarece prin intelect, aşa cum este el cunoscut pentru sine, nu înțelegem gîndirea absolută, ci numai un anumit mod al gîndirii, — un mod care diferă de celelalte moduri, cum sînt dorința, iubirea etc. şi deci trebuie să fie înțeles prin gîndirea absolută, anume printr-un atribut al lui Dumnezeu, atribut care exprimă esența eternă şi infinită a gîndirii; astfel încît intelectul nu poate exista pentru sine şi nici nu poate fi conceput prin sine, asemenea celorlalte moduri ale gîndirii" **, adică voință, dorință etc. — Spinoza nu cunoaşte vreo infinitate a formei care să fie alta decît aceea a substanței rigide. Este necesar să fie cunoscut Dumnezeu ca esență a esențelor, ca substanță universală, ca identitate, şi să fie totuşi păstrate diferențele.

Aşadar, intelectul este un mod. Mai departe, Spinoza spune : „Ceea ce constituie ființa reală (*actuale*) a spiritului omenesc (*mentis humanae*) nu este altceva decît ideea unui lucru singular" (individual) „existînd în act (*actu*)" *** ; — nu
396 ideea unui lucru infinit. „Esența omului nu implică în ea nici o existență necesară; adică, potrivit ordinei naturii, un om oarecare poate tot atît de bine să fie, cît şi să nu fie" ****. Conştiința omenească este un mod — nu e atribut, nu aparține esenței — şi anume, ea este un mod al atributului gîndirii*****. Acest mod, privit de pe latura întinderii, este un corp singular, ca individual, adică alcătuit din multe corpuri. Ambele, conştiința şi corpul sînt o unică identitate. Însă nici corpul nu este cauză pentru conştiință, nici aceasta pentru corp, ci cauza finită este aici numai relația de la acelaşi la acelaşi : corpul este determinat de corp, reprezentarea de reprezen-

---

* Comp. mai sus, p. 315—317.
** *Ethices*, p. I, propos. XXXI, pp. 62—63.
*** *Ibidem*, p. II, propos. XI, p. 86.
**** *Ibidem*, axiom. I, p. 78.
***** *Ibidem*, propos. XI, demonstr., pp. 86—87; prop. X, p. 85.

tare *. Tot ce este în conştiinţă, este şi în întindere (corp), şi tot ce este în întindere, este şi în conştiinţă. „Nici corpul nu poate determina spiritul să gîndească, nici spiritul nu poate determina corpul să se mişte, sau să rămînă în repaus, nici la vreun alt fel de a fi. — Deoarece toate modurile gîndirii au drept cauză pe Dumnezeu întrucît este *res cogitans*, şi nu întrucît el se explică prin alt atribut. Deci ceea ce determină spiritul să gîndească este un mod al gîndirii şi nu al întinderii. Mişcarea şi repaosul corpului trebuie să vie pe la alt corp" **.—

Buhle îi atribuie lui Spinoza reprezentări mărginite: „Sufletul simte în corp toate c e l e l a l t e lucruri, pe care le percepe ca fiind în afara corpului său, şi el nu le percepe decît prin mijlocirea conceptelor despre însuşirile pe care le receptează corpul de la ele. Aşadar, lucrurile despre care corpul nu poate recepta însuşiri nici sufletul nu le poate percepe. În schimb, şi sufletul poate să nu-şi perceapă propriul său corp; sufletul nu ştie că corpul există, şi el nu se cunoaşte [397] nici pe sine însuşi altfel decît prin mijlocirea însuşirilor pe care le receptează corpul despre lucruri ce se găsesc în afara sa şi prin mijlocirea conceptelor despre aceste însuşiri. Deoarece corpul este un lucru singular, determinat într-un anumit fel, lucru care a parvenit la existenţă numai încetul cu încetul, împreună cu alte lucruri şi printre alte lucruri singulare şi care nu se poate menţine în existenţă decît potrivit lor, cu ele şi printre ele", — la infinit: corpul nu poate fi înţeles din el însuşi.

„Conştiinţa sufletului exprimă o anumită formă determinată" (*modus*) „a unui concept" (*ideae*), „după cum conceptul însuşi exprimă o formă determinată a unui lucru individual. Lucrul singular însă, conceptul lui şi conceptul acestui concept sînt absolut unul şi acelaşi *ens*, privit doar sub atribute diferite".

„Cum sufletul nu este altceva decît conceptul nemijlocit al corpului, fiind identic cu acesta, excelenţa sufletului nu poate fi niciodată nici ea alta decît este excelenţa corpului. Aptitudinile intelectului nu sînt decît aptitudinile corpului potrivit reprezentării corpului, şi hotărîrile voinţei, de asemenea, sînt determinări ale corpului".

---

* *Ethices*, p. II, propos. VI, p. 81.
** *Ibidem*, p. III, propos. II, pp. 133—134.

„Lucrurile singulare provin din Dumnezeu în mod infinit şi etern" — în acelaşi timp şi o dată — „şi nu într-un fel trecător şi finit. Ele se nasc numai unele afară din altele, întrucît se produc şi se distrug reciproc, dar în existenţa lor v e ş n i c ă persistă neschimbătoare".

„Toate lucrurile singulare se presupun reciproc, nu poate fi gîndit unul fără celălalt : adică ele compun împreună un întreg indivizibil ; ele există într-un lucru unic, absolut indivizibil, infinit, şi nu există, nici nu sînt laolaltă în nici un alt fel"*. —

398 Spinoza coboară la universalul substanţei prin particular — gîndire şi întindere — la singular (*modificatio*). La el se găsesc toate trei momentele, adică acestea sînt esenţiale în ochii lui. Dar modul, căruia îi aparţine singularitatea, Spinoza nu-l recunoaşte ca ceea ce e esenţial, sau ca moment al esenţei însăşi în esenţă ; ci în esenţă acest mod dispare, adică nu este ridicat la nivelul conceptului. Gîndirea are numai semnificaţia universalului şi nu pe aceea a conştiinţei de sine. Această l i p s ă, ştergerea momentului conştiinţei de sine în esenţă, este ceea ce pe de o parte revoltă atît de mult în sistemul spinozist ; deoarece el a suprimat fiinţarea-pentru-sine a conştiinţei omeneşti, a suprimat aşa-numita libertate, adică tocmai abstracţia goală a fiinţării-pentru-sine, şi prin aceasta l-a deosebit pe Dumnezeu de natură şi de conştiinţa omenească, anume, în sine, în absolut ; pe de altă parte însă, sistemul lui Spinoza prezintă particularitatea filozofic nemulţumitoare că tocmai negativul nu este recunoscut în sine. Gîndirea este ceea ce e absolut abstract, şi tocmai prin aceasta este ca negativul absolut ; aşa este ea în adevăr, însă [la Spinoza] ea nu este pusă ca fiind negativul absolut.

Diferenţierea cade în afara fiinţei absolute şi în timpurile noi. „Absolutul", ni se spune, „astfel privit, din această latură" : laturile cad deci în afara lui. De altfel, este o poziţie a reflexiei a se lua în considerare numai laturi, şi nimic în sine. Această lipsă se înfăţişează astfel : negativul este necesitatea cît priveşte cele diferenţiate : conceptul, negativ în sine, este negativul unităţii sale, este scindarea sa. În felul acesta este cunoscut din universalul simplu însuşi realul, scindatul, opusul ; tocmai această necesitate nu se găseşte la Spinoza. Substanţă absolută, atribut, mod, toate acestea Spinoza le face

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. III, secţiunea a 2-a, pp. 525—528.

să se succeadă una după alta, ca definiții, le ia ca date, fără ca atributele să derive din substanță și modurile din atribute. Îndeosebi apoi nu există, cît privește atributele, necesitate ca ele să fie tocmai gîndire și întindere. Spinoza le ia ca găsite, date în prealabil, așa cum am arătat ; substanța ar avea atribute 339
infinite. Infinit de m u l t e ? — „Ideea corpului cuprinde în sine numai aceste două, și nu exprimă altele. Corpul reprezentat al ei ei este considerat sub atributul întinderii ; ideea însăși este *modus cogitandi*" *. Constatăm că ambele sînt date în prealabil.

În infinit Spinoza a indicat mai precis decît oriunde conceptul conceptului. Infinitul nu este pentru Spinoza acea poziție (*das Setzen*) și depășire a poziției care e infinitatea sensibilă, ci este infinitatea absolută, pozitivul care a terminat în sine o multiplicitate absolută, aici, în prezent. De exemplu, linia constă din infinit de multe puncte ; ea este infinită ; ea, o linie delimitată, este, pozitiv, aici, în prezent, fără « dincolo ». Acel « dincolo » al infinit de multelor puncte care nu sînt terminate este în ea terminat ; este rechemat în unitate. Tot astfel și definițiile lui Spinoza cuprind în ele infinitul ; de exemplu, „cauza de sine" ca „acel ceva a cărui esență cuprinde în ea existența". Conceptul și existența sînt fiecare un « dincolo » al celuilalt ; însă cauză de sine, această înglobare, este tocmai reluarea acestui « dincolo » în unitate. Sau : „Substanța este ceea ce este în sine și e conceput prin sine", aici avem același lucru. Concept și existență sînt în unitate ; este în sine și totodată își are conceptul în sine însăși : conceptul ei este ființa ei, iar ființa ei este conceptul ei. Aceasta este adevărata infinitate ; ea există deci aici. Însă Spinoza nu-și dă seama de acest lucru, n-a recunoscut acest concept ca concept absolut, nu l-a exprimat astfel ca moment al esenței însăși ; ci la el acest concept cade în afara esenței, în gîndirea esenței.

Așadar acest concept este prezent la Spinoza ca cunoaștere a esenței ; el aparține subiectului filozofic ; și aceasta ni 400
se înfățișează ca metodă specifică a filozofiei lui Spinoza. Anume, această metodă este cea demonstrativă ; deja Descartes plecase de la convingerea că propozițiile filozofice trebuie să fie tratate și dovedite matematic, că ele trebuie să aibă evidența pe care o au cele matematice. Este natural ca știința independentă care se trezea din nou la viață să fi căzut

---

* Epistol. LXVI, p. 673.

mai întîi pe această formă, în care ea vedea un exemplu atît de strălucit. Numai că aici ea se înşela cu totul în ce priveşte natura şi obiectul cunoaşterii matematice ; cunoaşterea şi metoda matematică este pur formală şi absolut nepotrivită pentru filozofie. Cunoaşterea matematică îşi prezintă demonstraţiile pe obiectul existent ca atare, şi nu pe obiectul înţeles prin concept ; cunoaşterii matematice îi lipseşte cu totul conceptul, conţinutul filozofiei este însă conceptul şi ceea ce este înţeles prin mijlocirea conceptului. Am văzut deja exemple de această metodă demonstrativă : α) Spinoza începe cu o serie de definiţii : cauză de sine, finit, substanţă, atribut, mod etc. — cum se începe în matematică, de exemplu în geometrie, cu linia, triunghiul etc. —, fără să demonstreze necesitatea acestor determinaţii diferite ; β) mai departe, cu axiome. „Ceea ce există, există fie în sine, fie în altceva" *. αα) Determinaţiilor de „în sine" şi „în altceva" nu li se arată necesitatea ; ββ) această disjuncţie de asemenea nu este demonstrată ca necesară, ci este admisă de-a dreptul etc. γ) Propoziţiile au ca propoziţii un subiect şi un predicat care nu sînt egale (*gleich*). Dacă se demonstrează că predicatul aparţine în chip necesar subiec-
tului, rămîne inegalitatea (*Ungleichheit*), că unul din ele se raportă, ca general, la celălalt ca particular ; aşadar, chiar dacă este demonstrată relaţia, legătura, mai avem în acelaşi timp o relaţie secundară. În adevăratele ei propoziţii referi-
401 toare la un întreg, matematica se ajută cu aceea că ea demonstrează propoziţii şi invers, lipsindu-le în felul acesta de acel caracter determinat al lor şi conferind ambele relaţii fiecărei părţi : αα) propoziţiile veritabile pot fi considerate ca definiţii ; ββ) inversiunea este dovada felului în care le foloseşte limbajul.

Numai că filozofia nu poate, propriu-zis, recurge la acest remediu, deoarece subiectul despre care ea dovedeşte ceva este el însuşi numai conceptul sau generalul, şi deci forma propoziţiei este cu totul superfluă, şi e, prin urmare, falsă. Ceea ce are forma subiectului, se găseşte în forma unui existent, faţă de general (de conţinutul propoziţiei). Existentul are semnificaţia reprezentării : cuvîntul pe care-l folosim în viaţa de toate zilele, despre care avem o reprezentare lipsită de concept. O propoziţie inversată n-ar însemna nimic altceva decît : conceptul este acest ce reprezentat, adică ar însemna că numele este cel just : dovadă din uzul limbajului că în viaţa zilnică

---

* *Ethices*, I, axiom. I, p. 36.

aceasta înțelegem prin acel concept; faptul acesta nu are nici o semnificație filozofică. Cînd însă propoziția nu este de acest fel, ci e o propoziție obișnuită, cînd predicatul nu este conceptul, ci un universal în genere, un predicat al subiectului, atunci astfel de propoziții nu sînt, propriu-zis, filozofice; de exemplu, propoziția că substanța este una și nu mai multe, că ea este tocmai acel ceva în care substanță și unitate este același lucru. Sau atunci această unitate este tocmai ceea ce revine dovezii care trebuie să demonstreze unitatea celor două momente; ea este conceptul, esența. Acestea fiind conținute în propoziție, aceasta trebuie să fie derivată dintr-o propoziție premergătoare; astfel vedem cum în demonstrația obișnuită conceptul mijlocitor, relația este luată de nu importă unde, întocmai cum e luat temeiul diviziunii la diviziune. Atunci lucrurile se înfățișază ca și cînd propoziția ar fi lucrul principal, ar fi adevărul. Noi trebuie să ne întrebăm dacă această propoziție este adevărată; în demonstrare numai temeiul este căutat altundeva.

Însă cînd în propozițiile propriu-zise subiectul și predicatul sînt într-adevăr neegale, deoarece unul este singular iar celă- 402
lalt universal, atunci relația lor este esențialul, temeiul prin care ele sînt una. Demonstrarea are α) poziția falsă ca și cînd acel subiect ar fi în sine. Ele însele [subiectul și predicatul] sînt dizolvate în temei, sînt moment: în judecata „Dumnezeu este unul", subiectul însuși este general; acest subiect se dizolvă în unitate. β) Există la baza demonstrației poziția falsă că argumentul este adus din altă parte, întocmai ca în matematică, dintr-o propoziție premergătoare; propoziția nefiind înțeleasă prin ea însăși, este oarecum lucru secundar. Rezultatul ca propoziție trebuie să fie adevărul, dar este numai cunoașterea. γ) Mișcarea cunoașterii, ca argumentare, cade în afara propoziției care trebuie să fie adevărul.

Acest moment negativ conștient de sine — mișcarea cunoașterii desfășurîndu-se în acest ce gîndit — este ceea ce-i lipsește acestui conținut și se găsește în mod exterior în el, aparținînd conștiinței de sine. Sau conținutul este constituit din gînduri, dar nu din gînduri conștiente de sine, din concepte; conținutul are semnificația gîndirii ca pură și abstractă conștiință de sine, dar e cunoaștere lipsită de rațiune, singularul fiind în afara ei; conținutul nu are semnificația eului. De aceea lucrurile se prezintă ca în matematică; fără îndoială, dovada este făcută, trebuie să fim convinși, dar lucrul nu-l înțelegem, nu îl concepem. Avem o necesitate rigidă a demon-

străriі, căreia îi lipseşte momentul conştiinţei de sine; eul dispare, renunţă la sine se consumă cu totul în ea, după cum Spinoza însuşi s-a consumat într-însa, murind de ftizie.

3. Mai trebuie să vorbim acum despre morala lui Spinoza: un lucru principal este înţelegerea eticului. Opera principală a lui Spinoza se numeşte *Etica*; o parte a ei tratează despre moralitate. (El începe cu propoziţii despre Dumnezeu; apoi el nu tratează despre natură, cum a făcut Cartesius, ci trece îndată la om şi la etic.) Principiul moralităţii nu este altul
403 decît că spiritul finit îşi are într-însa adevărul, aşadar este moral, întrucît el îşi îndreaptă cunoaşterea şi voinţa spre Dumnezeu, întrucît posedă ideea adevărată; iar aceasta este numai cunoaşterea lui Dumnezeu. Se poate spune că nu există altă morală mai sublimă, întrucît ea ne cere exclusiv să avem o idee clară despre Dumnezeu.

Spinoza vorbeşte despre a f e c t e. Intelectul şi voinţa sînt moduri, sînt finite. — „Părerea despre libertate se bazează pe faptul că oamenii nu cunosc cauzele acţiunilor lor, cauzele de care ei sînt determinaţi" *. „Determinare a voinţei (*volitio*) şi idee este tot una" **. — „Fiecare lucru tinde să-şi conserve existenţa. Această năzuinţă este existenţa însăşi, ea implică numai un timp nedefinit" ***. — „Această tendinţă, raportată la spirit şi la corp totodată, se numeşte *appetitus* (dorinţă)"****. — „O afecţiune este o idee confuză; de aceea o afecţiune este cu atît mai mult sub puterea noastră, cu cît o cunoaştem mai bine" *****. — Influenţa afecţiunilor ca idei confuze şi mărginite (neadecvate) asupra acţiunilor omeneşti constituie r o b i a umană ******; dintre afecţiunile pasive cele mai principale sînt b u c u r i a şi t r i s t e ţ e a*******. Sîntem supuşi acţiunii venite din afară şi sîntem neliberi, întrucît ne comportăm ca parte********.

---

* *Ethices*, p. I, appendix, p. 69; p. III, propositio II, schol., p. 136.
** *Ibidem*, p. II, propos. XLIX, coroll., p. 123.
*** *Ibidem*, p. III, propos. VI—VIII, p. 139—140.
**** *Ibidem*, propos. IX, schol., p. 140.
***** *Ibidem*, p. V, propos. III şi coroll., pp. 272—273; Buhle, *op. cit.*, vol. III, secţiunea a 2-a, p. 553.
****** *Ibidem*, p. III, propos. I, p. 132; propos. III, p. 138; p. IV, praef. p. 199.
******* *Ibidem*, propos. XI, schol., pp. 141—142.
******** *Ibidem*, p. IV, propos. II, p. 205; p. III, propos. III, schol., p. 138.

„Fericirea şi libertatea noastră constă în iubirea constantă şi veşnică a lui Dumnezeu”*; „ea provine din natura spiritului, întrucît aceasta este considerată, 404
prin natura lui Dumnezeu, ca un adevăr etern” **. — „Cu cît omul cunoaşte mai bine fiinţa lui Dumnezeu şi-l iubeşte pe Dumnezeu, cu atît sufere el mai puţin de afecţiunile rele şi cu atît mai puţin el se teme de moarte” ***. În scopul acesta Spinoza pretinde să realizăm adevărata cunoaştere, să gîndim totul *sub specie aeterni*, în concepte absolut adecvate, adică în Dumnezeu. Omul trebuie să reducă totul la Dumnezeu; Dumnezeu este unul în toate; aşadar, spinozismul este acosmism. Nu există morală mai pură şi mai sublimă decît aceea a lui Spinoza: Omul are ca scop în acţiunile sale numai adevărul etern. „Spiritul poate face ca toate afecţiunile corpului, adică toate reprezentările lucrurilor să se raporte la Dumnezeu”****; deoarece „ceea ce este este în Dumnezeu şi nimic nu poate fi şi nu poate fi conceput fără Dumnezeu” *****. — „În măsura în care spiritul consideră toate lucrurile ca necesare, el are o mai mare putere asupra afectelor sale ” ****** care sînt arbitrare şi accidentale. Aceasta este reîntoarcerea spiritului la Dumnezeu; şi aceasta este libertatea omenească. „Toate ideile, în măsura în care sînt raportate la Dumnezeu, sînt adevărate” *******.

Există trei feluri de cunoaştere: 1) din ce este singular, prin simţuri, mutilată şi fără ordine; apoi din semne, reprezentări, amintiri, — din păreri şi imaginaţie; 2) din concepte generale şi idei adecvate ale însuşirilor lucrurilor; 3) *scientia intuitiva*, înaintînd de la ideea adecvată a esenţei formale a unor atribute ale lui Dumnezeu la cunoaşterea adecvată a esenţei lucrurilor” ********. — „Este în natura raţiunii de a considera lucrurile nu ca contingente, ci ca necesare, *sub specie aeterni*. Căci necesitatea lucrurilor este necesitatea însăşi a naturii 405
eterne a lui Dumnezeu” ********* — „Fiecare idee a unui corp

---

* *Ethices*, p. V, propos. XXXVI, schol., p. 293.
** *Ibidem*, p. V, propos. XXXVIII, demonstr., p. 294.
*** *Ibidem*, propos. XXXVIII şi schol., pp. 294—295.
**** *Ibidem*, propos. XIV, p. 280.
***** *Ibidem*, p. I, propos. XV, p. 46.
****** *Ibidem*, p. V, propos. VI, p. 275.
******* *Ibidem*, p. II, propos. XXXII, p. 107.
******** *Ibidem*, propos. XL, schol. II, pp. 113—114.
********* *Ibidem*, p. II, propos. XLIV, şi coroll., II, pp. 117—118.

oarecare implică cu necesitate în sine esența eternă și infinită a lui Dumnezeu ; căci lucrurile singulare sînt moduri de ale unui atribut al lui Dumnezeu ; prin urmare, ele trebuie să conțină în ele esența sa eternă" *. Nu există decît esența eternă a lui Dumnezeu ; spiritul nu are libertate ; fiindcă el este mod, determinat de alte moduri.

„Din acest al treilea fel de cunoaștere ia naștere l i n i ș t e a s p i r i t u l u i ; supremul bine al spiritului este să-l cunoască pe Dumnezeu, și această cunoaștere este v i r t u t e a lui cea mai înaltă" **, scopul. „Spiritul nostru, întrucît se cunoaște pe sine și cunoaște corpul sub specie aeternitatis, posedă în chip necesar cunoașterea lui Dumnezeu și știe că el există în Dumnezeu și este înțeles prin Dumnezeu" ***. Aceasta nu este însă cunoaștere filozofică ; este numai cunoaștere despre ceva ce este adevărat. „Și din această cunoaștere ia naștere cu necesitate i u b i r e a i n t e l e c t u a l ă d e D u m n e z e u, fiindcă din acest al treilea fel de cunoaștere ia naștere o bucurie care însoțește ideea de Dumnezeu ca pe cauza sa, — adică ia naștere iubirea intelectuală a lui Dumnezeu"****. — „Dumnezeu se iubește pe sine însuși cu o iubire intelectuală infinită" *****. Deoarece Dumnezeu nu se poate avea decît pe sine ca scop și cauză ; și destinația spiritului subiectiv este aceea de a se îndrepta către el. — Așadar, aceasta este morala cea mai înaltă, dar și cea universală.

În scrisoarea a 36-a Spinoza vorbește despre r ă u. Se susține că Dumnezeu, ca creator a toate, ar fi creator al răului, ar fi el însuși rău : în această identitate toate ar fi una, binele și răul ar fi în ele însele identice, în substanța divină ar dispărea
406 deosebirea dintre bine și rău. Spinoza spune : „Afirm că Dumnezeu este absolut și adevărat" (fiind cauza sa proprie), „e cauza a tot ce include în sine o esență" (adică realitate pozitivă), este afirmativ „oricum am privi lucrurile. Dacă tu îmi poți dovedi acum că răul, eroarea, viciul, etc. sînt ceva ce exprimă o esență, vreau să admit de acord cu tine că Dumnezeu este origine a viciului, a răului, a erorii etc. Dar eu am arătat îndeajuns că forma răului nu poate să constea în ceva ce exprimă o esență, și că deci nu se poate spune că Dumnezeu ar fi cauza

---

* *Ethices*, propos. XLV, p. 119.
** *Ibidem*, p. V, propos. XXVII, pp. 287—288.
*** *Ibidem*, propos. XXX, p. 289.
**** *Ibidem*, propos. XXXII, coroll., p. 291.
***** *Ibidem*, propos. XXXV, p. 292.

răului". Răul este numai negație, privație, limitare, finitate, mod, — nu este nimic cu adevărat real în sine. „Uciderea mamei lui Neron, în măsura în care acest act a conținut în el ceva pozitiv, nu a fost o crimă. Căci Orest a săvîrșit aceeași faptă exterioară și a avut în același timp aceeași intenție de a-și ucide mama, și totuși Orest nu este acuzat" etc. Ceea ce e afirmativ este voința, reprezentarea, acțiunea lui Neron. „În ce constă, așadar, crima lui Neron? În nimic altceva decît în faptul că el s-a dovedit a fi nerecunoscător, neîndurat și neascultător. Însă este cert că toate acestea nu exprimă nici o esență și că deci Dumnezeu nu a fost cauza lor, cu toate că el era cauza acțiunii și intenției lui Neron "*. Aceasta este ceva pozitiv, dar aceasta nu constituie crima ca atare; negativul (lipsa de milă etc.) face din acțiunea lui Neron crimă.

Răul, și ceea ce ține de categoria lui, este numai ceva privativ. „Noi știm ce este considerat în sine însuși, fără raportare la altceva, ceea ce conține o perfecțiune, care într-un lucru oarecare se extinde pînă unde se extinde esența lucrului; căci esența nu este altceva" **. „Fiindcă Dumnezeu nu consideră lucrurile în chip abstract și nici nu formează definiții generale (privitor la ceea ce t r e b u i e să fie lucrul), și fiindcă [407] lucrurilor nu le revine mai multă realitate decît le-a dat și le distribuie intelectul divin și puterea divină, rezultă în mod evident că o astfel de privațiune are loc numai cu privire (*respectu*) la intelectul nostru și nu cu privire la Dumnezeu"***, deoarece Dumnezeu este absolut real. Fără îndoială, este bine spus, dar nu e mulțumitor. Prin urmare, Dumnezeu și „cu privire la intelectul nostru" nu este tot una. Unde este unitatea lor? Cum trebuie înțeleasă aceasta?

Împotriva substanței universale spinoziste se revoltă reprezentarea libertății subiectului; deoarece eu sînt subiect, sînt spirit etc., or, determinatul este, potrivit lui Spinoza, numai modificare. Acesta este elementul revoltător pe care-l are în sine sistemul lui Spinoza și care produce indignare împotriva lui; căci omul are conștiința libertății, a spiritului, care este negativul corporalului; el are conștiința că el este ceea ce e el într-adevăr numai în ceea ce e opus corporalului. La aceasta au ținut cu fermitate teologia și simțul comun; și

---

* Epistol. XXXVI, pp. 581—582.
** Epistol. XXXII, p. 541.
*** *Ibidem*, p. 543.

această formă a opoziției este în primul rînd cea potrivit căreia spunem că libertatea este reală, că răul există. Însă, privită ca modificare, aceasta nu este explicată, căci momentul negativității este acela care lipseşte din această unică şi rigidă substanță. Felul opoziției este, aşadar, cel potrivit căruia spunem că spiritul, deosebindu-se de corporal, este substanțial, real, e s t e, nu este numai negație ; tot astfel libertatea, ea nu este numai ceva privativ. Această realitate este pusă acum în față spinozismului ; pe planul gîndirii formale, acest lucru este just. Această realitate se bazează, pe de o parte, pe sentiment ; însă se adaugă la aceasta faptul că ideea conține în ea în chip esențial mişcare, viață, principiul libertății, şi are astfel în ea principiul spiritualității. Pe de o parte, se susține că neajunsul spinozismului constă în faptul că el nu corespunde
408 realității ; pe de altă parte însă, spinozismul trebuie înțeles într-un chip mai înalt, şi anume în sensul că substanța spinozistă este numai ideea în forma ei cu totul abstractă, şi nu ideea ca idee vie. — Aş mai putea cita încă multe alte propoziții din Spinoza ; dar ele sînt foarte formale, repetînd mereu acelaşi lucru. Lipseşte din ele forma infinită, spiritualitatea, libertatea. Deja mai înainte * am relatat că Lullus şi Bruno încercaseră să elaboreze un sistem al formei, să sesizeze substanța unică ce se organizează ca univers ; Spinoza a renunțat la acest lucru.

Se spune că spinozismul este ateism. Într-o privință, acest lucru este exact, întrucît Spinoza nu distinge pe Dumnezeu de lume şi de natură, spunînd că Dumnezeu este natura, lumea, spiritul omenesc ; individul este Dumnezeu, explicitat în chip particular. Prin urmare, se poate spune că spinozismul este ateism ; şi se spune aceasta, în măsura în care Spinoza nu deosebeşte pe Dumnezeu de ceea ce este finit. A fost deja observat că, fără îndoială, substanța spinozistă nu umple conținutul conceptului de Dumnezeu, întrucît Dumnezeu trebuie conceput ca fiind spiritul. Greşim însă considerînd spinozismul ca ateism numai fiindcă el nu face distincție între Dumnezeu şi lume ; spinozismul ar putea fi numit tot atît de bine un acosmism. Spinoza afirmă că ceea ce numim lume nici nu există ; lumea este numai o formă a lui Dumnezeu, ea nu există în sine şi pentru sine. Lumea nu are o realitate veritabilă, ci totul este aruncat în abisul unei unice identități. Nu există

---

* Vezi mai sus, pp. 197—198, 235—244.

aşadar nimic în realitatea finită, aceasta nu are adevăr : după Spinoza, ceea ce există este numai Dumnezeu. Spinozismul este a s t f e l departe de a fi ateism în sensul obişnuit [al acestui cuvînt]; dar, în sensul că Dumnezeu nu este conceput de el ca spirit, spinozismul este ateism. Dar în felul acesta sînt şi mulţi teologi ateişti care îl numesc pe Dumnezeu numai 409
fiinţa supremă atotputernică, nu vor să-l cunoască pe Dumnezeu şi lasă să subziste ca adevărat ceea ce e finit; cînd e vorba de aceştia, lucrul este şi mai grav.

„Cu toate că faptele celor drepţi (adică faptele celor ce au o idee clară despre Dumnezeu, spre care îşi îndreaptă toate faptele lor, precum şi gîndurile lor) şi" de asemenea şi faptele „celor răi (adică ale celor ce n-au nici o idee de Dumnezeu, ci numai idei despre lucruri lumeşti", — au numai interese şi opinii singulare, personale — „spre care sînt îndreptate acţiunile şi gîndurile lor), şi tot ce există ia naştere în chip necesar din legile eterne şi din hotărîrile lui Dumnezeu şi depind fără întrerupere de Dumnezeu; totuşi toate acestea nu se deosebesc unele de altele în grad, ci în esenţă, aşa după cum un şoarece, un înger, tristeţea şi bucuria depind de Dumnezeu, totuşi un şoarece nu poate fi un fel de înger sau de tristeţe" *, ele sînt deosebite prin esenţa lor.

Neavenită este critica potrivit căreia filozofia lui Spinoza ar omorî morala; se desprinde din ea rezultatul înalt că orice e senzorial este numai mărginire, că nu există decît o unică substanţă adevărată şi că în ea libertatea omului constă în a se îndrepta către substanţa unică şi în a se conduce în felul său de a simţi şi a voi după Unul etern. Trebuie, desigur, să i se reproşeze acestei filozofii faptul că Dumnezeu este conceput numai ca substanţă şi nu ca spirit, nu ca concret. Prin aceasta este negată şi independenţa sufletului omenesc, în timp ce în religia creştină fiecare individ apare ca destinat fericirii supreme. Aici, la Spinoza, dimpotrivă, individualul spiritual este numai un mod, un accident, şi nu ceva substanţial. Din punctul de vedere al formei o altă lipsă a spinozismului a fost indicată deja mai înainte.

Negaţia şi privaţiunea diferă de substanţă; căci Spinoza nu mai acceptă şi determinaţiile singulare şi nu le deduce din substanţă. Negativul este dat ca nimic (în absolut nu există 410
mod) filozofia consideră negativul *sub specie aeternitatis*, adică

---

* Epistol. XXXVI, p. 582.

îl consideră ca adevărat *in se*, în substanță, adică aici el nu există nicidecum, ci numai dizolvarea lui, numai reîntoarcerea lui, şi nu mişcarea, devenirea, ființa lui. β) Negativul nu este conceput în sine, ci ca moment care dispare, numai ca conştiință de sine individuală, şi nu cum fusese conceput *separator*-ul lui Böhme *. Conştiința de sine s-a născut numai din acest ocean, îmbibată fiind de această apă, adică neajungînd niciodată la absolută individualitate (*Selbstheit*) : inima, ființa-pentru-sine este străpunsă ; lipseşte căldura. (Gîndirea pură a lui Spinoza nu este universalul naiv al lui Platon, ci este o gîndire care în acelaşi timp cunoaşte opoziția absolută dintre concept şi ființă.)

Această lipsă trebuie completată, ea este momentul conştiinței de sine : α) ca conştiință pentru care există altceva, — realitate ; β) ca ființă-pentru-sine. Acest moment are două laturi : α) latura obiectivă : în care esența absolută primeşte în ea felul de a fi al unui obiect pentru conştiință, adică existentul ca atare, pe care Spinoza îl concepe printre moduri, este ridicat la nivelul realității obiective ; ca moment absolut al absolutului însuşi ; β) a doua latură : conştiința de sine, individualitatea, ființa-pentru-sine. Ca mai înainte, prima latură revine englezilor — lui John Locke —, a doua germanului Leibniz ; aceluia nu ca moment, lui Leibniz nu ca concept absolut. Acest ce particular îl vedem apărînd şi afirmat la Locke şi Leibniz. — Pe cînd aceste reprezentări Spinoza doar le constată, iar punctul lor suprem este confundarea în substanța unică, Locke cercetează naşterea acestor reprezentări. Leibniz în schimb, îi opune lui Spinoza mulțimea infinită a indivizilor,
411 deşi toate aceste monade au ca esență fundamentală a lor o unică monadă. Aşadar, ambii gînditori şi-au făcut apariția opunîndu-se amintitelor unilateralități ale lui Spinoza.

3. MALEBRANCHE

Spinozismul este desăvîrşirea cartezianismului. O formă care se găseşte alături de spinozism, şi care este şi ea o dezvoltare completă a filozofiei carteziene, este forma în care a înfățişat Malebranche această filozofie. Filozofia lui Male-

---

* Comp. mai sus, pp. 315—317.

branche este spinozism în altă formă, formă pioasă, teologică. Datorită acestei forme a ei, filozofia lui n-a întîmpinat opoziția pe care a întîlnit-o Spinoza ; şi, din această cauză, lui Malebranche nu i s-a făcut reproşul de ateism.

Nicolas Malebranche s-a născut la Paris, în 1638. A fost bolnăvicios, a avut un corp firav, cauză pentru care a fost crescut cu mare grijă. Malebranche era timid şi iubea singurătatea. În al 22-lea an al vieții sale el intră în *Congrégation de l'Oratoire* un fel de ordin spiritual, şi se dedică ştiințelor. Din întîmplare, îi căzu în mînă, trecînd pe lîngă o librărie, opera lui Descartes *De homine.* Malebranche o citi şi cartea îi trezi un interes atît de mare, încît se văzu nevoit s-o citească cu întreruperi din cauza bătăilor de inimă pe care i le producea lectura ei. Acest fapt a fost decisiv, căci a trezit în Malebranche înclinația hotărîtă pe care el o avea pentru filozofie. Malebranche a fost un bărbat cu caracter foarte nobil, o fire duioasă şi de o pietate pură şi neclintită. A murit la Paris, în 1715, în al 77-lea an al vieții sale *.

Opera principală a lui Malebranche poartă titlul : *De la recherche de la vérité.* O parte a ei este cu totul metafizică, dar partea cea mai mare e cu totul empirică. Autorul ei tratează, de exemplu, din punct de vedere logic, psihologic despre erorile : vederii, auzului, imaginației, intelectului **. Lucrul cel mai important este reprezentarea lui despre originea cunoaşterii noastre. 412

Malebranche spunea : „Esența sufletului este în gîndire, după cum esența materiei este în întindere. Restul, simțire, imaginație, voință, sînt modificări ale gîndirii" ***. El începe cu cele două [cu întinderea şi cu gîndirea], afirmînd că există prăpastie absolută între ele. El a dezvoltat îndeosebi ideea carteziană a existenței lui Dumnezeu în procesul c u n o a ş t e r i i. Gîndul principal al lui Malebranche este că „sufletul nu-şi poate primi reprezentările şi conceptele sale de la lucrurile exterioare". Deoarece, de îndată ce eul şi lucrul sînt absolut independente unul față de celălalt şi nu au nimic comun, ele nu pot intra în relație unul cu altul ; prin urmare, ele nu pot fi unul pentru celălalt. „Corpurile sînt impenetrabile ;

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. III, secțiunea a 2-a, pp. 430—431.

** Cărțile I—III.

*** *De la recherche de la vérité* (Paris, 1736), vol. II, cartea a III-a, partea I, cap. 1, pp. 4—6 ; vol. I, cartea I, cap. 1, pp. 6—7.

imaginile lor s-ar distruge unele pe altele în drumul lor spre organe" *. Cum ajunge gîndirea în contact cu ceea ce este întins? Acesta este totdeauna un punct principal. Cum pătrunde ceea ce e întins, multiplul în ceea ce e simplu, în spirit, deoarece multiplul este contrariul simplului, este exterioritatea reciprocă? Însă „sufletul nici nu poate produce din sine însuşi ideile" **, şi „ele nici nu pot fi înnăscute" ***. „Augustin spune: « Nu afirmaţi că voi înşivă sînteţi propria voastră lumină »" ****.

Rezultatul este însă atunci că noi cunoaştem toate lucrurile exterioare numai în Dumnezeu, că „toate lucrurile l e v e d e m î n D u m n e z e u " — Dumnezeu însuşi este legătura dintre noi şi ele; el este unitatea dintre lucruri şi gîndire. „Dumnezeu are ideile a toate, deoarece el le-a creat pe toate. 418 Prin omniprezenţa sa Dumnezeu este unit în chipul cel mai strîns cu spiritele. Dumnezeu este, astfel, l o c u l s p i r i t e l o r"; el este universalul spiritului, „întocmai cum spaţiul este" universalul, „locul corpurilor. Aşadar, sufletul cunoaşte în Dumnezeu ceea ce există în Dumnezeu", adică corpurile, întrucît îşi reprezintă fiinţele create, deoarece toate acestea sînt spirituale, inteligibile şi prezente pentru suflet *****. În Dumnezeu lucrurile sînt inteligibile, spirituale şi noi sîntem tot inteligibili: de aceea, noi privim lucrurile în Dumnezeu aşa cum sînt ele în el ca lucruri inteligibile. — Dacă analizăm mai departe, constatăm că toate acestea nu diferă de spinozism. Malebranche lasă să subziste în chip popular sufletul şi lucrurile şi ca independente. Dar această (subzistare) piere ca fumul dacă continuăm să păstrăm cu fermitate baza. „Dumnezeu este omniprezent"; dezvoltînd omniprezenţa trecem în spinozism, şi cu toate acestea teologii vorbesc împotriva sistemului identităţii.

Trebuie să notăm mai departe că Malebranche consideră şi u n i v e r s a l u l (generalul), gîndirea în general, ca pe ceva ce ţine de esenţă. α. Generalul există î n a i n t e a p a r t i c u l a r u l u i. „Sufletul posedă conceptul infinitului şi universalului; el nu cunoaşte decît cu ajutorul ideii pe care el o

---

* *De la recherche de la vérité*, vol. II, cartea a III-a, partea a II-a, cap. 2, pp. 66—68.

** *Ibidem*, cap. 3, p. 72.

*** *Ibidem*, cap. 4, p. 84.

**** *Ibidem*, cap. 5, p. 92.

***** *Ibidem*, cap. 6, pp. 95—96.

are despre infinit. De aceea această idee trebuie să premeargă"; universalul este ce e prim. „Universalul (generalul) nu este o reprezentare confuză; el nu este numai o confuzie de idei singulare, nu este o îmbinare de lucruri individuale"*. La Locke singularul sau individualul este ce e prim, din care este format apoi generalul: la Malebranche generalul este prima idee în om. „Cînd vrem să ne gîndim la ceva particular, ne gîndim mai întîi la general"; acesta este baza particularului, întocmai cum la lucruri aceasta este spațiul. Orice esențial este înaintea reprezentărilor noastre particulare şi acest esențial este ce e 414
prim. „Toate esențele sînt înaintea reprezentării noastre; ele nu pot fi aşa ceva decît numai fiindcă Dumnezeu este prezent în spirit: el este cel ce conține toate lucrurile în simplitatea naturii sale. — Se pare că spiritul n-ar fi capabil să-şi reprezinte conceptele generale de gen, specie etc. dacă el n-ar vedea toate lucrurile cuprinse în ce e Unul". Universalul este în sine şi pentru sine, el nu ia naştere cu ajutorul particularului. „Cum fiecare lucru existent este un ce singular, nu putem spune că vedem ceva ce e creat cînd, de exemplu, vedem un triunghi în general" **.

β. Acest universal noi îl vedem prin Dumnezeu, ca loc al spiritelor; aici, strigă teologii, e vorba de panteism. „Nu ne putem da seama cum cunoaşte spiritul adevăruri abstracte şi generale decît admițînd prezența aceluia care poate lumina în chip nemărginit spiritul"; care este universalul în sine şi pentru sine. „Noi avem o idee clară despre Dumnezeu", despre ceea ce este cel mai general. „Nu putem avea această idee decît prin u n i u n e cu el, căci această idee nu este ceva creat", ea este în sine şi pentru sine. Este ca la Spinoza: universalul, unul, este Dumnezeu şi, în măsura în care el este determinat, e particularul; acest particular îl vedem numai în universal, cum vedem corpurile în spațiu. „Noi concepem deja ființa infinită în timp ce concepem ființa, indiferent dacă aceasta este finită sau infinită. Pentru a cunoaşte ceea ce e finit, noi sîntem nevoiți să delimităm infinitul; prin urmare, acesta trebuie să preceadă. Aşadar, spiritul cunoaşte totul în infinit; şi, departe ca aceasta să fie o reprezentare confuză a mai multor lucruri particulare, dimpotrivă, toate reprezentările parti-

---

* *De la recherche de la vérité*, vol. II, cartea a III-a, partea a II-a, cap. 6, pp. 101—102.

** *Ibidem*, pp. 100—101.

culare sînt numai participații ale ideii universale a infinitului,
415 întocmai cum Dumnezeu nu-şi primeşte ființa de la creaturile finite, ci „dimpotrivă, toate creaturile subzistă numai prin el" *. Astfel, finitul nu este ceea ce e prim ; aşadar, infinitul nu-şi are existența de la lucrurile finite ; infinitul este ceea ce e prim (*prius*), care trebuie să premeargă, cînd avem de gîndit ceva particular.

γ. Îndreptarea sufletului spre Dumnezeu. Malebranche vorbeşte întocmai cum spunea Spinoza în partea etică a filozofiei sale : „Este imposibil ca Dumnezeu să aibă alt scop decît pe sine însuşi (*Sfînta scriptură* nu ne îngăduie să ne îndoim în această privință)" ; voința lui Dumnezeu nu poate avea ca scop decît binele, numai ceea ce este absolut general. „De aceea, este necesar ca nu numai iubirea noastră naturală, adică mişcarea pe care el o produce în spiritul nostru, să tindă spre el"—„voința în general este iubirea de Dumnezeu" —, „ci este şi imposibil ca lumina şi cunoaşterea pe care le conferă el spiritului nostru să fie cunoaşterea a altceva decît a ceva ce este în el, căci" gîndirea există numai în unire cu Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu ar face un spirit şi i-ar da ca idee sau ca obiect nemijlocit al cunoaşterii sale soarele, Dumnezeu ar face acest spirit şi ideea acestui spirit pentru soare şi nu pentru sine însuşi". Orice iubire naturală, şi mai mult încă cunoaşterea, voința adevărului, are pe Dumnezeu ca scop. „Toate mişcările voinței pentru creaturi sînt numai determinări ale mişcării pentru creator" **.

Malebranche citează din Augustin „că noi îl vedem pe Dumnezeu începînd din viața aceasta (*dès cette vie*) datorită cunoaşterii pe care o avem despre adevărurile eterne. Adevărul este necreat, neschimbător, incomensurabil, etern deasupra tuturor lucrurilor. Adevărul este adevărat prin el însuşi. El
416 nu-şi primeşte perfecțiunea de la nici un lucru. Adevărul face creaturile mai perfecte şi toate spiritele caută să-l cunoască în chip natural. Or, nimic nu există care să aibă aceste perfecțiuni în afară de Dumnezeu. Aşadar, adevărul este Dumnezeu. Noi privim aceste adevăruri neschimbătoare şi eterne, deci îl privim pe Dumnezeu" ***. — „Dumnezeu, fără îndoială, vede, dar nu simte lucrurile sensibile. Cînd vedem noi ceva sensibil,

---

* *De la recherche de la vérité*, vol. II, cartea a III-a, partea a II-a, cap. 6, pp. 101—102.

** *Ibidem*, pp. 103—105.

*** *Ibidem*, pp. 106—107.

se află în conştiinţa noastră simţire [senzaţii] şi gînd pur. Senzaţia este o modificare a spiritului nostru. Dumnezeu cauzează această modificare, deoarece el ştie că sufletul nostru este capabil s-o aibă. Ideea care este în legătură cu senzaţia există în Dumnezeu, o vedem etc." *.

„Această legătură, această uniune a spiritului nostru cu Cuvîntul lui Dumnezeu (*Verbe de Dieu*) şi a voinţei noastre cu iubirea lui constă în faptul că sîntem făcuţi după c h i p u l şi a s e m ă n a r e a l u i D u m n e z e u"**. Prin urmare, d r a g o s t e a d e D u m n e z e u constă în faptul că ne raportăm afecţiunile la ideea de Dumnezeu; cine se cunoaşte pe sine şi îşi gîndeşte limpede afecţiunile sale îl iubeşte pe Dumnezeu. — Avem deci în acest suflet nobil absolut acelaşi conţinut ca la Spinoza, numai că acest conţinut se înfăţişează într-o formă mai pioasă. — De altfel se găsesc la el alte litanii goale despre Dumnezeu, un catechism pentru copiii de opt ani, despre bunătate, dreptate, omniprezenţă, ordinea morală a lumii: teologii nu ajung mai departe toată viaţa lor.

Cele mai sus relatate sînt ideile principale ale lui Malebranche; restul este în parte logică formală, în parte psihologie empirică. Malebranche trece la tratarea erorilor, arătînd cum iau acestea naştere, cum ne înşală simţurile, imaginaţia, intelectul, cum trebuie să ne comportăm pentru a remedia toate acestea. Apoi Malebranche trece la regulile şi legile cărora le este supusă cunoaşterea adevărului ***. Aceasta este logică formală şi psihologie; şi aceasta este deja aici modul în care se 417
reflectează, pe baza logicii formale şi a faptelor exterioare, asupra obiectelor particulare. Aceasta se numea filozofie.

B.

D i v i z i u n e a a II-a

1. L O C K E

Acela care a înfăţişat în formă sistematică toată această manieră a fost L o c k e, care a dezvoltat mai departe gîndul lui Bacon; şi, dacă Bacon a trimis pentru căutarea adevărului

---

* *De la recherche de la vérité*, vol. II, cartea a III-a, partea a II-a, cap. 6, pp. 109.

** *Ibidem*, pp. 110—111.

*** *Ibidem*, vol. III, cartea a VI-a, partea I, cap. 1, pp. 1—3.

la existența sensibilă, Locke a arătata generalul, gîndul, în genere în existența sensibilă, adică a arătat că noi avem generalul, adevărul, dat de experiență. Considerat astfel, adică în sensul că conceptul are realitate obiectivă pentru conștiință, acest gînd este un moment necesar al totalității. Dar modul în care apare acest gînd la Locke, avînd sensul că noi extragem și luăm adevărul din experiență sau din existența sensibilă, din percepție, este cel mai trivial, cel mai prost gînd, — în loc de moment, el este astfel esența adevărului.

Împotriva presupoziției nemijlocirii interioare a ideii și împotriva metodei de a o expune în definiții și axiome, și împotriva substanței absolute, este afirmată cerința de a înfățișa ideile ca rezultate, și își afirmă apoi dreptul său individualitatea și conștiința de sine. Aceste nevoi se fac cunoscute, deși în chip imperfect, în filozofia lui Locke și în filozofia lui Leibniz. Acest principiu se opune deci în filozofia amintitei identități lipsite de diferențe; și anume, la Locke în sensul că realitatea nemijlocită este realul și adevărul și filozofia renunță la cunoașterea a ceea ce este adevărat în sine și pentru sine, interesul ei îndreptîndu-se numai spre descrierea felului în care gîndul receptează ceea ce este dat.

Locke și Leibniz sînt ambii de sine stătători și opuși unul
[418]altuia. Trăsătura generală, care le este comună, constă în faptul că ei, contrar lui Spinoza și lui Malebranche, fac principiu din ceea ce este particular, din modul determinat finit și din ceea ce este singular. La Locke cu deosebire este vorba de cunoașterea universalului, a ideilor generale, a reprezentărilor în general și de cunoașterea originii lor. La Spinoza și la Malebranche, ceea ce constituie adevărul este substanța sau universalul, e ceea ce este în sine și pentru sine, fără origine, veșnic, particularul fiind numai modificări ale acestuia. Dimpotrivă, la Locke ceea ce e prim este finitul, cunoașterea finită, conștiința, iar generalul trebuie dedus de aici; tot astfel Leibniz face principiu din monadă, din singular sau individual, care la Spinoza are numai o formă pieritoare. Priviți sub acest aspect, i-am considerat eu împreună pe acești doi gînditori.

Locke constituie un fel de contrast față de Spinoza. La acesta substanța este absolutul, unicul ceea-ce-este, veșnicul; și orice este ceva numai întrucît, raportat la substanță, este înțeles prin ea. Locke ne înfățișează imaginea contrară a acestei poziții, el se așază pe punctul de vedere opus. Împotriva unității rigide a substanței spinoziste, conștiința păstrează

ferm deosebirile : pe de o parte, ea le menţine în ele însele, ca libere, în sine, faţă de fiinţă — faţă de natură, Dumnezeu — pentru a şi le destina ca obiect al său ; pe de altă parte, pentru a crea unitatea plecînd de la această opoziţie şi pentru a se ridica pînă la unitate. Este o tendinţă generală de a afirma opoziţia, diferenţa şi de a cunoaşte, în aceasta şi din aceasta unitatea. Dar căile acestei tendinţe se înţelegeau încă puţin pe ele însele, nu aveau încă conştiinţa sarcinii lor şi a modului în care ar putea-o îndeplini. Mai întîi la Locke lucru principal este cealaltă latură : limitatul, finitul, sensibilul, nemijlocit existentul, negativul ; acesta este,-e perceptibilul exterior şi lăuntric. Spinoza a nedreptăţit negativul, de aceea acesta n-a ajuns la determinare imanentă, orice este determinat piere. La Locke finitul este prim, e fundament ; 419
de la el se trece la Dumnezeu. Locke se opreşte cu totul pe treapta obişnuită a conştiinţei potrivit căreia există obiecte în afara noastră, pe care le trece dincoace [în conştiinţă], ridicînd datele singulare ale percepţiei la nivelul generalului. Este o încercare de deducere a conceptelor generale ; calea definiţiilor este părăsită, definiţii cu care se începea de obicei. Conceptele generale — ceea ce este identic cu sine, de ex. substanţialitatea — iau naştere pe cale subiectivă din obiecte. Finitul nu este conceput ca negativitate absolută în infinitatea lui ; acest lucru îl vom vedea în al treilea rînd la Leibniz. Leibniz pune într-un sens superior individualitatea, pune ce e diferit ca fiinţînd pentru sine, şi anume fără obiect, ca fiinţă adevărată : numai ca totalitate, nu ca ceva finit, şi totuşi diferenţiat, încît în felul acesta orice [finit] este el însuşi totalitatea.

Cu totul pierdut din vedere este pus la Locke adevărul în sine şi pentru sine însuşi : Interesul nu mai este acela de a cunoaşte ceea ce e adevărat, ceea ce este în sine şi pentru sine ; ci interesul este subiectiv, problema este să ştim cum ajungem, în cunoaşterea noastră, să avem reprezentări, şi cu deosebire cum ajungem la reprezentările generale, sau la idei, cum le numea Locke. El face presupoziţia că astfel de determinaţii sînt nemijlocit adevărate ; «realitatea» posedă proasta semnificaţie că ar exista ceva în afara noastră. Locke descrie drumul pe care ajung, la conştiinţă, gînduri generale, — un drum al fenomenului. Prin aceasta, începînd de acum, sau pe această latură, punctul de vedere al filozofării este cu totul schimbat : interesul se mărgineşte la forma trecerii a ceea ce e obiectiv

sau a simțirii în forma reprezentării. La Spinoza şi la Malebranche am văzut, fără îndoială, că cunoaşterea acestei relații dintre gîndire şi întindere ocupa loc de determinare principală, deci ocupa un astfel de loc ceea ce intră în relație, ceea ce aparține relativului, problema : care e raportul dintre întindere şi
420 gîndire ? Însă, s-a răspuns la această întrebare în sensul că interesul îl constituie numai această relație pentru sine, şi însăşi această relație, ca substanță absolută, este atunci identitate, adevărul, Dumnezeu şi nu termenii relației. Interesul nu cade asupra acestora, nu termenii relației sînt ceea ce există, ceea ce este presupus şi ferm subzistent, — termenii relației sînt numai accidentali. Aici la Locke valabili sînt termenii relației : lucrurile şi subiectul ; aceştia sînt presupuşi ca fiind ceea ce importă.

În aparență, avem la Locke prezent acelaşi interes pe care-l găsim în *Recherche de la vérité* a lui Malebranche. Elementul psihologic apare şi la Malebranche, dar acesta nu apare decît mai tîrziu. Interesul principal este unitatea absolută ; ea este considerată ca bază. Cum ajungem la reprezentări ?, întreabă Malebranche. Răspunsul este : α) Noi vedem totul în Dumnezeu şi β) de aceea universalul, infinitul este absolut ceea ce e prim şi este condiție a cunoaşterii singularului. La Locke [procesul cunoaşterii] începe cu percepții singulare. Cum ajungem la reprezentări generale ? : Le abstragem din reprezentările individuale, adică reprezentările singulare sînt ceea ce e prim, iar generalul este ceea ce urmează, ceea ce este făcut de noi şi aparține numai gîndirii ca gîndire subiectivă. Ambele laturi, ca unilaterale, sînt valabile şi rămîn, iar interesul este, propriu-zis, numai de natură psihologică, este cercetarea căii pe care senzațiile singulare devin reprezentări generale. Simțirea este, desigur, modul cel mai de jos, animalic, al spiritului ; spiritul, ca spirit gînditor, vrea să transforme simțirea în modul său propriu. Kant îi face lui Locke cu bună dreptate obiecția că nu singularul este izvorul reprezentărilor generale, ci intelectul. Însă lucrul principal este natura acestui conținut însuşi. Nu are importanță faptul că el provine din intelect sau din experiență, ci întrebarea ce se pune este dacă acest conținut e adevărat pentru sine însuşi. La Locke adevărul are numai semnificația acordului dintre reprezentările noastre şi lucruri ;
421 aici e vorba numai despre relație, indiferent dacă conținutul este un lucru obiectiv ori este conținut al reprezentării. Însă altceva este să fie cercetat conținutul însuşi, atunci nu trebuie

să se discute în contradictoriu despre izvorul reprezentărilor generale. Interesul pe care-l prezintă conținutul în sine și pentru sine dispare cu totul cînd sînt privite lucrurile de pe poziția lui Locke.

De la Locke pornește o dezvoltare amplă, care a luat alte forme, dar care în principiul ei a rămas aceeași. Această dezvoltare a devenit un mod de reprezentare general și se consideră și ca filozofie, cu toate că obiectul filozofiei nu poate fi întîlnit de loc în cuprinsul ei.

Condițiile de viață devin chestiune particulară în sensul propriu al acestui cuvînt, determinate de împrejurări exterioare ; condițiile vieții nu conțin nimic remarcabil. Viața este uniformă, se învață, este obișnuită, e legată de condiții date din afară și nu se poate înfățișa pe sine ca formă specifică. Puterea împrejurărilor a devenit nemărginit de mare, deoarece există de acum o mai rațională obiectivitate și realitate ; personalitatea, viața individuală devine mai indiferentă. Un filozof, se spune, trebuie să și trăiască ca filozof, adică să fie independent de relațiile lui exterioare cu lumea, să renunțe de a se mai ocupa de acestea și de a se obosi din cauza lor. Însă nimenea nu poate avea mijloace care să-i permită să fie indiferent față de toate nevoile și cu deosebire față de acelea ale culturii, ci oricine trebuie să caute aceste mijloace împreună cu alții. Tocmai de aceea relațiile exterioare, felul cum sînt integrat în ele, sînt lucruri necesare, dar indiferente față de mine. Nu trebuie să ne angajăm inima și ființa noastră în ele și nici să ne afirmăm în cuprinsul lor ca figură independentă, conferindu-ne în lume o poziție creată din noi înșine.

John Locke s-a născut în 1632 la Wrington, în Anglia. A studiat, pentru sine, la Oxford, filozofia carteziană ; filozofiei scolastice — se mai preda încă — Locke nu i-a acordat nici o atenție. S-a dedicat științei medicale, pe care însă n-a practicat-o propriu-zis, din cauza constituției sale firave. În 1664, 422
Locke s-a dus la Berlin, însoțindu-l aici pe ambasadorul englez. La reîntoarcerea sa în Anglia Locke a făcut cunoștință cu spiritualul conte Shaftesbury, care îl consulta pe medicul Locke. Acesta a trăit în casa lui Shaftesbury, fără să fie nevoit

să facă practică medicală. Cînd, mai tîrziu, Shaftesbury deveni mare cancelar al Angliei, Locke primi de la acesta o funcție, pe care o pierdu însă nu peste mult cu ocazia schimbării care s-a produs în guvern. Suferind de ftizie, Locke s-a dus în 1675 la Montpellier în vederea restabilirii sănătății sale. El își reprimi funcția cînd protectorul său a reintrat în guvern, dar o pierdu din nou nu peste mult, cînd Shaftesbury căzu de la guvern și cînd fu chiar nevoit să părăsească Anglia. Locke se duse în Olanda, care era atunci țara unde își găseau protecție toți cei ce erau siliți să fugă de persecuții politice sau religioase, țară în care se găseau atunci adunați bărbații cei mai celebri și cei mai liberi ca spirit. L o c k e a fost alungat din Oxford *. Partidul regelui îl persecuta ; el trebuia să fie prins pe baza unui ordin al regelui și să fie extrădat și trimis în Anglia. Din această cauză, Locke a fost nevoit să se ascundă la prietenii săi. După revoluția care a urmat, el s-a reîntors în Anglia, în 1688, cu Wilhelm de Orania, care s-a urcat pe tronul Angliei. Locke deveni comisar al comerțului și al coloniilor, își publică celebra
423 sa lucrare despre intelectul omenesc și, la urmă, din cauza sănătății sale șubrede, trăiește retras din treburile publice, pe moșiile unor aristocrați englezi. A murit în 28 octombrie 1704, în etate de 73 de ani **.

F i l o z o f i a lui Locke se bucură de foarte mare considerație, în general ea este încă filozofia englezilor și a francezilor și, încă și acum într-un anume sens, a germanilor. Gîndul simplu al filozofiei lui Locke este α) că reprezentarea generală, adevărul, cunoașterea, se bazează pe experiență. Sînt prescrise

---

* *Quarterley Review*, apr. 1817, pp. 70—71 : „Actul (*the Act*) prin care Locke a fost alungat din Oxford" (nu se spune ce a fost el acolo) „n-a fost actul universității, ci al lui Iacob al II-lea, la a cărui poruncă expresă a avut loc alungarea cu autoritatea peremptorie a unui mandat scris (*warrant*) ca *Visitor of Christ Church*. Din corespondența care s-a produs reiese că Colegiul s-a supus fără voia sa, ca la o măsură căreia nu i se putea opune fără să nu compromită pacea și liniștea membrilor săi". Comp. *The Works of John Locke*, vol. I, London, 1812, *The life of the Author*, pp. XXVI—XXVIII.

** Cf. Buhle, *op. cit.*, vol. IV, secțiunea 1, pp. 238—241 : *The Works of John Locke*, vol. I, *The Life of the Author*, pp. XIX—XXXIX.

ca făcînd parte din procesul cunoaşterii, pe de o parte experienţa şi observaţia, pe de altă parte analiza şi scoaterea la lumină a determinaţiilor generale ; aceasta este empirism metafizicizant şi aceasta este calea obişnuită în ştiinţe. Astfel, Locke merge, cît priveşte metoda, pe drumul opus căii pe care a mers Spinoza. Acesta a formulat definiţii pe care le-a aşezat în frunte ; Locke se străduieşte să arate că, invers, reprezentările generale iau naştere din experienţă. Cînd e vorba de metoda lui Descartes şi Spinoza, putem regreta că nu este indicat felul în care iau naştere ideile ; acestea sînt receptate nemijlocit, ca, de exemplu, substanţă, infinit etc. Există însă nevoia de a arăta de unde provin aceste idei, aceste gînduri, prin ce sînt ele întemeiate, confirmate ca adevărate. — Deci Locke a căutat să mulţumească o trebuinţă adevărată, străduindu-se să arate naşterea şi întemeierea acestor reprezentări generale. Însă această întemeiere se referă numai la producerea empirică a lor, adică se referă numai la drumul pe care-l parcurge conştiinţa noastră, cînd ea se dezvoltă. Fiecare om ştie că el începe cu experienţe, cu senzaţii, cu stări cu totul concrete şi că reprezentările generale intervin ulterior, mai tîrziu ; acestea au legătură cu concretul senzaţiei, repre-
zentările generale sînt conţinute în acest concret. De exemplu, 424
spaţiul este sesizat de conştiinţă mai tîrziu decît ceea ce e spaţial, genul mai tîrziu decît individualul ; şi activitatea conştiinţei mele constă numai în degajarea generalului de particularul propriu reprezentării, senzaţiei etc.

β) Astfel, calea pe care s-a angajat Locke este cu totul justă ; dar nu e dialectică, ci generalul este scos analitic din concretul empiric. Cercetarea dialectică este părăsită cu totul, este în general părăsit adevărul. — O altă întrebare este : sînt oare adevărate în sine şi pentru sine aceste determinaţii generale ? Şi de unde provin ele nu numai în conştiinţa mea, în intelectul meu, ci şi în lucrurile înseşi ? Spaţiu, cauză, efect etc. sînt categorii. Cum ajung aceste categorii înăuntrul particularului ? — Cum ajunge spaţiul universal să se determine pe sine ? Această poziţie, cuprinsă în întrebarea dacă determinaţiile de infinit, de substanţă etc. sînt adevărate în sine şi pentru sine, este cu totul pierdută din vedere. Platon a cercetat infinitul, fiinţa şi finitul şi determinatul etc. [arătînd] că nici unul nu este adevărat pentru sine, adevăraţi sînt aceştia numai cînd ambii sînt puşi ca identici, indiferent de unde

provine adevărul conținutului. Însă aici [la Locke] se renunță total la adevăr în sine și pentru sine.

γ) Acolo unde gîndirea este concretă în mod originar, unde gîndirea și generalul sînt identice cu ceea ce este întins, nu prezintă interes, este ininteligibilă problema raportului lor, raport pe care gîndirea l-a distrus, l-a desfăcut. Cum învinge gîndirea dificultățile pe care singură și le-a creat ? Aici, la Locke, nu este creată și trezită nici o dificultate. Mai înainte trebuie să fie trezită nevoia, durerea, ruptura.

Acum, cît privește m a i d e a p r o a p e gîndurile lui Locke, ele sînt foarte simple. Asemenea intelectului, Locke
425 cercetează numai conștiința și întrucît ceva există în conștiință și recunoaște ceea-ce-este-în-sine (*Ansich*) numai în măsura în care acesta este în conștiință.

α. Filozofia lui Locke este îndreptată mai cu seamă împotriva lui Descartes. Acesta vorbise de idei înnăscute. Deci Locke a c o m b ă t u t învățătura despre așa-numitele i d e i î n n ă s c u t e* ; idei teoretice și practice** ; adică despre ideile generale care sînt în sine și pentru sine, care au fost în același timp reprezentate ca aparținînd spiritului în chip natural. Anume, Locke a înțeles prin acestea nu determinații esențiale ale omului, ci concepte care sînt prezente și există în noi, — întocmai cum avem brațe și picioare la corpul nostru, și cum impulsul de a mînca se găsește la toți — așa încît conștiința le are, adică ele există în conștiință ca atare. Așadar, la Locke reprezentarea despre suflet este ca aceea a unei *tabula rasa* fără conținut, care este apoi umplută cu ceea ce numim experiență***. — Expresia « concepte înnăscute » era obișnuită atunci și, în parte, s-a vorbit în felul acesta grosolan despre concepte înnăscute. Însă adevărata lor semnificație este aceea că ele sînt în sine, sînt momente esențiale în natura gîndirii, sînt însușiri ale unui germene, însușiri care nu există încă. În această măsură, observația lui Locke cuprinde în ea ceva important : ca concepte distincte, esențiale ele sînt justificate numai dacă sau cînd se arată că ele țin de esența gîndirii. Dar, întocmai ca și propozițiile care trec drept axiome și ca conceptele care sînt luate ca determinate direct în definiții, și aceste [concepte « înnăscute »] au,

* *An Essay concerning human Understanding* (*The Works of John Locke*, vol. I), cartea I, cap. II, § 1, p. 13.

** *Ibidem*, cap. II—III.

*** *Ibidem*, cap. III, § 22, p. 51.

fără îndoială, forma unor reprezentări date, înnăscute. Ele trebuie să fie valabile în sine şi pentru sine, aşa cum sînt sesizate de conştiinţă ; aceasta este o simplă aserţiune. Pe de altă parte, întrebarea «de unde provin ele?» este superficială. În orice caz 426
spiritul este determinat în sine, el este conceptul existent pentru sine ; dezvoltarea lui este aceea de a deveni conştient. Acele determinaţii pe care le produce din sine nu pot fi considerate ca înnăscute. Dezvoltarea trebuie să fie ocazionată de ceva exterior, activitatea spiritului este mai întîi reacţie, numai astfel devine el conştient de esenţa sa.

Combaterea pe care o desfăşoară Locke este empirică. Argumentele lui sînt următoarele : „Cînd este vorba de sentimente morale, de propoziţii logice, ne referim la consensul general, care nu poate fi explicat altminteri decît prin aceea că ele au fost sădite în noi de natură. Însă acest acord nu are loc. De exemplu propoziţia : Ceea ce este este ; e imposibil ca acelaşi lucru să existe şi să nu existe în acelaşi timp, — acestea însă ar mai putea fi socotite ca înnăscute". Această propoziţie nu este valabilă, ea nu e valabilă pentru concept ; nu există pe pămînt şi în cer nimic care să nu conţină [în acelaşi timp] fiinţă şi nefiinţă. — „Numeroşi oameni, copii şi ignoranţi, spune Locke, nu au nici cea mai mică conştiinţă despre aceste propoziţii. Nu putem afirma că ele ar fi ceva ce este imprimat în suflet şi despre ceea ce sufletul are conştiinţă" *. Locke aminteşte că „la observaţia aceasta se invocă faptul că oamenii ştiu de existenţa unor astfel de principii abia cînd ajung să facă uz de raţiune. — Dar dacă uzul raţiunii este acela care îi ajută să descopere aceste principii, înseamnă că ele nu sînt înnăscute. Raţiunea este întrebuinţată atunci cînd din principii deja cunoscute deducem adevăruri necunoscute. În consecinţă, de ce ar fi nevoie să facem uz de raţiune pentru a descoperi principii presupuse, cunoscute?" **. Aceasta este o obiecţie slabă, fiindcă porneşte de la presupoziţia că prin idei înnăscute înţelegem idei pe care omul le are instantaneu, 427
date de-a gata în conştiinţă. Însă dezvoltarea în conştiinţă este altceva decît ceea ce e în sine o determinare a raţiunii ; şi astfel expresia de „idei înnăscute" este fără îndoială cu totul falsă. „La copii şi la persoane lipsite de învăţătură, şi deci nedeformate, aceste idei înnăscute ar trebui să fie prezente

* *An Essay concerning human Understanding*, cartea I, cap. II, §§ 2—5, pp. 13—16.

** *Ibidem*, §§ 6—9, pp. 16—17.

în cea mai mare măsură" *. Locke invocă mai multe astfel de argumente, și cu deosebire practice: diversitatea noțiunilor de morală, indivizii răi, inumani, care nu au conștiință **. — „Lordul Herbert ia *de veritate* că există impresii înnăscute (*notiones communes in foro interiori descriptae*)" ***. — Locke combate ideile lui Platon: conceptele generale sînt ulterioare (la Malebranche, dimpotrivă, ele erau anterioare), ele sînt formate ulterior din cele particulare ****. — Prima carte se ocupă de această problemă. Ajungem abia acum la ceea ce numim noi «idee».

β. În continuare, Locke trece, în cartea a II-a, la problema originii ideilor, căutînd să arate formarea lor din experiență. Elementul pozitiv, pe care el îl opune părerii că ele sînt receptate din interior, este tot atît de fals ca și părerea lui că el le-ar lua din exterior, — el care reține numai existența-pentru-altceva, ignorînd cu totul ceea-ce-este-în-sine. Locke spune: „Cum orice om este conștient de faptul că gîndește și că acel ceva cu care este ocupat (*applied*) spiritul (*mind*) său în gîndire sînt idei, este deasupra oricărei îndoieli faptul că oamenii au în spiritul lor idei diferite, ca cele ce sînt exprimate prin cuvintele: alb, duritate, moliciune, gîndire, mișcare, om, elefant, oștire, beție și altele". «Idee» înseamnă aici reprezentare;
428 noi înțelegem altceva prin «idee». „Înainte de toate trebuie să cercetăm: cum ajunge omul la astfel de idei? Ideile înnăscute sînt deja infirmate. — Să presupunem, așadar, că spiritul este ca o hîrtie albă, fără nici o literă pe ea, fără nici o idee. De unde va fi înzestrat spiritul cu idei? La această întrebare răspund cu un cuvînt: din experiență. Pe experiență se întemeiază toată știința noastră" *****. Este adevărat că omul începe cu experiența dacă vrea să ajungă la idei. Totul este sesizat pe bază de experiență, nu numai sensibilul, ci și ceea ce determină, ceea ce mișcă spiritul meu; adică trebuie să am însumi acel ceva, să fiu acel ceva, iar conștiința despre ceea ce am, despre ceea ce sînt este experiență. Este absurd să credem că știm ceva etc. ce nu este în experiență, de exemplu: om, toți sînt oameni; nu am nevoie să-i fi văzut pe toți. Eu sînt

* *An Essay concerning human Understanding*, cartea I, cap. II, § 27, pp. 30—32.

** *Ibidem*, cap. III, §§ 1—14, pp. 33—45.

*** *Ibidem*, § 15, pp. 45—46.

**** *Ibidem*, cap. IV, § 20, pp. 69—71.

***** *Ibidem*, cartea a II-a, cap. I, *Of Ideas in general, and their Original*, §§ 1—2, p. 77.

om, dezvolt activitate, am voință, am conștiința a ceea ce sînt și despre ce sînt alții ; și deci toate acestea sînt, fără îndoială, experiență. Însă acestea se referă numai la calea psihologică parcursă de spirit. Cu totul altceva este să întrebi : acest ceva ce este în noi e oare adevărat? «De unde»-le lui Locke nu epuizează întrebarea.

Toate conceptele se bazează pe experiență și intelectul (gîndirea) nu este decît legare, comparare și distingere a ceea ce este receptat *. Însăși gîndirea nu este pentru Locke esența sufletului, ci este una dintre forțele și manifestările acestuia. El consideră tocmai gîndirea ca existentă în conștiință, ca gîndire conștientă, și invocă experiența că noi nu gîndim totdeauna. Experiența ne arată că există somn fără vise, cînd dormim adînc. Locke citează exemplul unui om care nu-și aducea aminte de nici un vis pînă la etatea de 25 de ani **. Este ca în *Xenii* :

Am fost deja adesea; și zău, nu m-am gîndit la nimic. 429

Adică, obiectul meu nu este o idee. Dar intuiția, amintirea este gîndire, gîndirea este adevăr. Raționamentul lui Locke este cu totul superficial, el ține seama numai de fenomen, de ceea ce este, nu de ceea ce e adevărat. Locke a părăsit cu totul scopul și interesul filozofiei.

Ideile, cum îi place să le numească, ideile care au în parte semnificația de reprezentări, iar în parte de gînduri, iau deci naștere din experiență : parte din experiența exterioară, parte din cea interioară ; din cea exterioară, de exemplu din văz : reprezentările de culoare și lumină etc. ; din experiența interioară reprezentările de : credință, îndoială, judecata, raționamentul etc. Locke face aici o enumerare plată. Experiențele, spune el, sînt în primul rînd s e n z a ț i i ; restul este r e f l e x i e asupra lor ***. — Ceea ce trebuie să fie spus despre lucrul însuși este mereu același lucru, anume că, fără îndoială, conștiința are toate reprezentările și conceptele ei din experiență și în experiență ; ceea ce importă este doar să știm ce înțelegem prin experiență. În mod obișnuit, cînd se vorbește în felul acesta nu se înțelege absolut nimic prin experiență, astfel se vorbește despre ea ca despre ceva bine cunoscut. Însă experiența nu este decît forma obiectivității. Este ceva

* *An Essay concerning human Understanding*, cartea a II-a cap. XII, § 1, p. 143.

** *Ibidem*, cap. I, §§ 10—14, pp. 81—85.

*** *Ibidem*, §§ 2—5, pp. 77—79.

în conştiinţă, înseamnă că, ceva are formă obiectivă pentru conştiinţă, sau că ea îl constată, îl intuieşte ca pe ceva obiectiv — cunoaştere nemijlocită, percepere. Aici nu există absolut nici o îndoială că ceea ce ştim, de orice fel ar fi, trebuie să fie obiect al experienţei ; aceasta este implicat în conceptul însuşi al lucrului. Raţionalul e s t e, adică el este pentru conştiinţă un existent, adică acesta îl are ca obiect al experienţei sale ; obiect ce trebuie să fie văzut, auzit, să existe ca fenomen al lumii, sau să fi existat ca atare : conexarea generalului cu
430 ceea ce este obiectiv. Dar aceasta nu este unica formă ; forma însinelui este tot atît de absolută şi de esenţială : adică înţelegerea a ceea ce e obiect de experienţă, sau suprimarea acestei aparenţe a modului-de-a-fi-altceva şi cunoaşterea necesităţii lucrului prin el însuşi. Este deci cu totul indiferent dacă îl considerăm pe acesta ca pe ceva prins în experienţă, ca pe o serie de concepte ale experienţei, dacă putem vorbi astfel, sau reprezentări, sau dacă privim aceeaşi serie ca pe o serie de gînduri, de [elemente] ce-sînt-în-sine.

Principala străduinţă a lui Locke este deci să arate cum iau naştere conceptele metafizice din experienţă, nu complet, — ci, luat în mod empiric : cum provin spaţiul, impenetrabilitatea, figura, mişcarea, repausul etc. din senzaţia exterioară ; gîndirea, voinţa etc., din cea interioară ; cum provin concepte generale ca : existenţă, unitate, facultate etc. din amîndouă formele de senzaţie împreună *.

γ. Prin urmare, Locke pleacă de la poziţia că totul este experienţă ; din această experienţă noi abstragem pentru noi reprezentări generale despre lucruri şi calităţile lor. Şi Locke face apoi cu privire la c a l i t ă ţ i l e e x t e r i o a r e o distincţie întîlnită deja mai înainte la Aristotel, distincţie pe care am văzut că o făcea şi Descartes. Locke deosebeşte calităţi p r i m a r e şi s e c u n d a r e. Primele aparţin în adevăr lucrurilor înseşi, celelalte nu sînt calităţi reale, ci ele se întemeiază pe natura organelor senzoriale. Calităţile primare sînt mecanice : întindere, soliditate, figură, mişcare, repaus, acestea sînt calităţi ale corporalului, după cum gîndirea este calitatea spiritului. Iar determinaţiile senzaţiilor noastre particulare, cum sînt culorile, tonurile, mirosurile, gustul etc., nu sînt primare **.

---

* *An Essay concerning human Understanding*, cartea a II-a, cap. II—VII, pp. 93—109.

** *Ibidem*, cap. VIII, §§ 9—26, pp. 112—121.

Aceeaşi distincţie există şi la Descartes, numai că aici ea are altă formă. La Descartes calităţile „secundare" sînt determinate 431
astfel, încît ele nu constituie esenţa corpului * ; la Locke ele sînt determinate astfel, încît ele sînt pentru simţire sau cad în existenţă pentru conştiinţă ; Locke consideră, se înţelege, şi figura etc. ca aparţinînd esenţei. — Calităţi care ţin de simţire sînt, pentru Aristotel, soliditatea **, însă cu aceasta nu s-a spus absolut nimic despre natura corpului. — Locke însuşi introduce aici o distincţie între în-sine şi pentru-altceva, declarînd momentul lui pentru-altceva ca neesenţial ; — şi totuşi Locke vede tot adevărul numai în pentru-altceva.

δ. După toate acestea ce sînt presupuse, ni se spune, mai departe, că i n t e l e c t u l este acela care găseşte şi descoperă generalul. Episcopul din Worcester a făcut obiecţia că „atunci cînd ideea de substanţă este întemeiată pe o deducţie clară şi distinctă (*grounded upon plain and evident reason*), ea nu provine nici din senzaţii, nici din reflexie". Locke răspunde : „Ideile generale nu se introduc în suflet nici prin senzaţii, nici prin reflexie" (conştiinţa interiorului, determinaţii interioare), „ci ele sînt creaţii sau invenţii de-ale intelectului. Intelectul le face prin intermediul reprezentărilor pe care le-a dobîndit prin reflexie şi senzaţie" ***. Munca intelectului constă deci în a produce, pe baza unei elaborări proprii, din aceste aşa-numite idei o mulţime de idei noi, îmbinînd în una mai multe idei s i m p l e, comparîndu-le şi opunîndu-le între ele, în sfîrşit recurgînd la separare şi abstracţie, operaţie prin care iau naştere c o n c e p t e l e g e n e r a l e **** cum sînt : spaţiul, 432
timpul, unitatea şi diversitatea, cauză şi efect, putere, libertate necesitate. „În felul acesta intelectul este activ", numai că „activitatea lui este" numai „îmbinare, compunere" a unor idei generale *****. Pentru Locke esenţa intelectului consta în activitatea formală a acestuia, activitate prin care acesta

---

* Vezi mai sus, pp. 359—361.

** Cf. Aristotel, *De anima*, II, 11.

*** *An Essay concerning human Understanding*, cartea a II-a, cap. II, § 2, not., pp. 93—94 : :.... *General ideas come not into the mind by sensation or reflection, but are the c r e a t u r e s or inventions of the understanding. — The mind makes them from ideas which it has got by sensation and reflection.*

**** *Ibidem*, cap. XII, § 1, p. 143.

***** *Ibidem*, cap. XXII, § 2, p. 275 : *The mind often exercices an active power in making these several combinations ; for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions.*

formează noi determinații din reprezentările simple obținute prin percepție cu ajutorul unor comparații și asocieri. El spune : „Intelectul este cu totul pasiv față de formele simple ale sale" (*modes*), astfel de determinații simple sînt forța (*power*) și numărul (*number*), infinitatea (*infinity*) „și le primește pe toate de la existența și operația lucrurilor, așa cum le oferă senzația, fără ca el să facă vreo idee" * ; el este prinderea senzațiilor abstracte care sînt conținute în lucruri. Aici Locke face și deosebire între f o r m e s i m p l e și f o r m e a m e s t e c a t e. Cauzalitatea etc. este un astfel de mod amestecat (*mixed mode*), și totuși vezi descrierea felului în care ia naștere această idee **.

Cît privește nașterea reprezentărilor mai compuse din reprezentări simple, Locke are meritul de a se fi abătut de la drumul simplelor definiții : substanța este cutare, modul e cutare, întinderea este cutare lucru etc., definiții care formează un șir cu totul incoerent. Felul în care obține intelectul reprezentările generale din reprezentările concrete este lucrul prin-
433 cipal ; această derivare din experiență o explică el în mod particular. Numai că felul în care întreprinde el această deducție este cu totul neînsemnat, e ceva absolut formal, este tautologie goală ; explicația dată de el este extrem de banală, e plictisitoare și prolixă. De exemplu, reprezentarea generală de s p a ț i u o formăm din perceperea vizuală și tactilă a îndepărtării corpurilor ***. Adică, cu alte cuvinte, noi percepem un spațiu determinat, facem operația de abstractizare și obținem conceptul de spațiu în general. Perceperea distanțelor ne dă reprezentări despre spațiu ; aici nu este însă vorba de deducere, ci numai de lăsarea la o parte a celorlalte determinări. Distanța este ea însăși spațialitatea ; prin urmare, intelectul formează determinația spațialității din spațialitate. Astfel, conceptul t i m p u l u i îl obținem prin succesiunea neîntreruptă a reprezentărilor în stare de veghe **** ; adică noi percepem timpul universal din timpul determinat. Reprezentările se succedă fără întrerupere ; dacă lăsăm deoparte din această succesiune ceea ce este particular, obținem reprezentarea timpului.

---

* *An Essay concerning human Understanding*, cartea a II-a, cap. XXII, § 2, p. 275 : *The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea.*

** Cf. *ibidem* (vol. II), cartea a II-a, cap. XXVI.

*** *Ibidem* : (vol. I), cartea a II-a, cap. XIII, § 2, p. 147 ; cap. IV. § 2, p. 100.

**** *Ibidem* cap. XIV, § 3, p. 163.

S u b s t a n ț a (*substance*), o idee compusă (*complex idea*), provine din faptul că adesea noi percepem împreună idei simple (albastru, greu etc.). Acest «împreună» ni-l reprezentăm ca pe ceva ce suportă, susține acele idei simple, ca pe ceva în care acestea există etc. *. — Tot astfel stau lucrurile şi cînd e vorba de f a c u l t ă ț i etc. **. Toate acestea sînt plictisitoare. — După aceasta sînt deduse determinațiile de libertate şi de necesitate, de cauză şi efect, în acelaşi fel. „C a u z ă şi e f e c t (*cause and effect*). În cunoaşterea pe care o dobîndesc 434
simțurile noastre despre schimbarea perpetuă a lucrurilor trebuie să observăm că încep să existe diferite substanțe şi calități foarte particulare" — «substanțe» în sens mai rău decît la Spinoza — „şi că ele îşi obțin această existență a lor de la aplicarea şi acțiunea cuvenită (*due*) a unui alt lucru. Pe baza acestei observații ne cîştigăm ideea despre cauză şi efect; ceara se topeşte la căldură" ***. Şi aceasta e ceva ce plictiseşte. — Sau: „Eu cred că oricine găseşte în el însuşi puterea de a începe ori de a întrelăsa, de a continua sau de a termina diferite acțiuni în el însuşi. Din contemplarea întinderii acestei puteri a spiritului asupra acțiunilor omului iau naştere ideile de l i b e r t a t e şi de n e c e s i t a t e" ****. Putem spune că nu poate exista ceva mai superficial decît este această deducere a ideilor. Problema însăşi despre care este vorba, esența, nu e nici măcar atinsă. Se atrage atenția asupra unei determinații care este conținută într-o relație concretă; intelectul deci numai abstrage şi, pe de altă parte, fixează; avem traducere din ceea ce e determinat în forma generalului, general la baza căruia se află această formă; or, tocmai această esență ce se află la bază este despre ceea ce ar trebui să se spună ce este. Aici Locke recunoaşte, de exemplu despre spațiu, că nu ştie ce este spațiul în sine *****.

Această aşa-numită analiză lockeiană a reprezentărilor compuse şi aşa-numită explicare a lor a pătruns pretutindeni din cauza neobişnuitei ei limpezimi şi evidențe. Fiindcă, ce este mai clar decît să spui că noi avem conceptul timpului pentru că percepem timpul (nu-l vedem, propriu-zis), că avem

---

* *An Essay concerning human Understanding* (vol. II), cartea a II-a, cap. XXIII, §§ 1—2, pp. 1—4.

** *Ibidem*, (vol. I), cartea a II-a, cap. XXI, § 1, p. 220.

*** *Ibidem*, (vol. II), cartea a II-a, cap. XXVI, § 1, p. 40.

**** *Ibidem* (vol. I), cartea a II-a, cap. XXI, of Power: § 7, p. 224.

***** *Ibidem*, cap. XIII, §§ 17—18, p. 155.

conceptul spațiului, deoarece vedem spațiul? Cu deosebire
435 francezii au acceptat acest lucru și l-au elaborat mai departe; ideologia lor nu conține altceva decît tocmai acest lucru.

ε. „Generalul însuși, c o n c e p t u l d e g e n, îl obținem cînd separăm particularul" calităților „circumstanțe, timp, loc etc." *. Ceea ce se numește astfel specie sau gen nu este decît un produs al intelectului nostru, produs care se referă la asemănarea obiectelor **. După Locke, generalul ca atare este un produs al spiritului nostru; el nu este ceea ce e obiectiv, ci numai se referă la obiecte. Genurile exprimă, fără îndoială, ceva ce există în obiecte, însă genurile nu epuizează obiectele. De aceea Locke a distins esențele în esențe reale și e s e n ț e n o m i n a l e, primele expunînd adevărata esență a lucrurilor; prin urmare, genurile sînt numai esențe nominale ***. „Ele ne servesc la distingerea și cunoașterea genurilor și a speciilor pentru noi, esența reală a naturii noi însă nu o cunoaștem". Pentru a dovedi că genurile nu există în sine, în natură, că nu sînt ceva determinat în sine și pentru sine, Locke aduce bune argumente, de exemplu existența monștrilor ****; dacă genul ar exista în sine și pentru sine, nu ar exista nici un monstru. Dar Locke uită că ține și de gen ca monstrul să existe; și aici intră și alte determinații. Genul se dislocă; este sfera în care lucrurile singulare acționează unele asupra celorlalte și astfel ele pot deteriora existența genului. Lucrurile stau aici tocmai așa ca atunci cînd se demonstrează că binele nu există în sine, fiindcă există și băieți răi; că cercul nu există în sine și pentru sine în natură, fiindcă, de exemplu, circumferința unui copac oarecare înfățișează un cerc foarte neregulat, sau fiindcă eu
436 desenez un cerc rău. Natura este aceasta: de a nu putea fi adecvată conceptului, care posedă numai în spirit adevărata sa existență. Mai departe, afirmația că genurile nu există în sine, că generalul nu este esența naturii, că însinele ei nu e ceea ce este gîndit, că noi nu cunoaștem esența reală, această aserțiune este o litanie repetată de atunci pînă la saturație:

Interiorul naturii nu-l cunoaște nici un spirit creat,

pînă la părerea că modul-de-a-fi-pentru-altceva (*das Für-ein-Anderes-Sein*), percepția, nu există în sine, — părere care n-a

---

* *An Essay concerning human Understanding* (vol. II), cartea a III-a, cap. III, § 6, p. 156.

** *Ibidem*, § 13, pp. 166—167.

*** *Ibidem*, § 15, pp. 168—169.

**** *Ibidem*, § 17, pp. 169—170.

pătruns pînă la poziția pozitivă că ceea-ce-e-în-sine este generalul. Locke este cu mult în urmă cît privește concepția sa despre natura cunoașterii, în urma lui Platon, din cauza insistenței sale asupra modului-de-a-fi-pentru-altceva.

Mai este demn de semnalat faptul că, plecînd de pe pozițiile simțului comun, Locke luptă împotriva principiilor generale, a axiomelor. A = A; dacă ceva este A, nu poate fi B. Aceste principii ar fi, după el, de prisos și de foarte mică utilitate, ori chiar de nici una. Încă nimeni nu a clădit o știință pe principiul contradicției. Plecînd de la aceste principii, se poate dovedi adevărul, ca și neadevărul; ele sînt tautologii *.

Aceasta este filozofia lui Locke. Ceea ce a înfăptuit Locke în domeniul pedagogiei, al toleranței, al dreptului natural și al teoriei generale a statului nu ne privește aici, aparținînd culturii generale. — Filozofia lui Bayle cuprinsă în al său *Dictionnaire*, nici nu bănuiește ce este speculativul, întocmai ca și Locke. Important de relatat este faptul că Bayle a promovat reflexia, gîndirea rațională despre anumite obiecte; și cu deosebire el a înfățișat obiecțiile ridicate de rațiune, de filozofi de exemplu, mai ales de manichei, împotriva teologiei, a doctrinei revelate, ca pe unele ce nu pot fi infirmate nici de rațiunea însăși; Bayle invoca împrejurarea că tocmai teologia afirmase mai înainte că ea este adecvată rațiunii și că rațiunea nu are decît sarcina formală de a face să devină inteligibil conținutul 437
teologiei, nu și al său propriu.

Să cunoască adevărul, este interesul filozofiei; această cunoaștere trebuie realizată aici în mod empiric; este bine să fie atrasă atenția asupra determinațiilor generale. Dar o astfel de filozofare nu stă numai pe poziția conștiinței obișnuite, căreia toate determinațiile gîndirii sale îi apar ca date, uitînd, umilă, de propria sa activitate, ci în această deducere și naștere psihologică nu este de loc prezent ceea ce ține exclusiv de datoria filozofiei, adică punctul de vedere din care se formulează întrebarea dacă aceste gînduri și raporturi sînt adevărate în sine și pentru sine.

Filozofia lui Locke este, dacă vreți, o metafizică: este vorba în ea de determinații generale, de gînduri generale; și acest general trebuie să fie derivat din experiență, din observație. Filozofia lui Locke explică reprezentările generale, căutînd să abstragă generalul din percepții concrete. Această scoatere este

---

cap. * *An Essay concerning human Understanding* (vol. III, cartea a IV-a, VII, § 8—11, pp. 24—34.

trivială. Putem spune (cum a făcut Wolf) că este lucru arbitrar să se plece de la reprezentări concrete. Din floare albastră, din cer albastru se naşte pentru noi reprezentarea identităţii; tot astfel cauza şi efectul. Se poate pleca direct de la reprezentări generale. Noi găsim în conştiinţa noastră reprezentarea timp, cauză, acestea sînt faptele de mai tîrziu ale conştiinţei. Acest procedeu stă la baza reflexiei, numai că aici trebuie să se mai facă deosebire între diferitele reprezentări, anume care trebuie să fie considerată ca cea mai esenţială; la Locke în general nu se are în vedere această distincţie. — Al doilea procedeu este cel practic, care se desfăşoară în acelaşi fel, în sensul că gîndul se aplică la obiecte, sau în sensul că sînt extrase gîndurile acestora din obiecte, se atrage atenţia asupra generalului
438 esenţial imanent obiectelor. Avem societatea civilă, statul; acestea sînt mai complexe, voinţa domnitorului, supuşii, scopurile lor, binele lor pentru sine. Aici sîntem în domeniu concret. Întrucît avem înaintea noastră un astfel de obiect, putem extrage din el reprezentări generale; însă trebuie să fie pus în lumină care este reprezentarea în faţa căreia celelalte sînt nevoite să se plece. —

Această filozofie este, se înţelege, o filozofie foarte inteligibilă şi banală şi tocmai din această cauză foarte populară şi căreia i se ratăşează întreaga filozofie engleză, aşa cum este ea încă şi astăzi. Filozofia lui Locke este modul general al comportării gîndirii numit filozofie. În cuprinsul acestei reflectări se pleacă şi de la percepţie, de la experienţe ce se produc nemijlocit în noi, de la sentimente pe care le avem; astfel de determinaţii formează baza, esenţialul. Această reflexie pleacă de la spiritul actual, de la propriul interior sau exterior; ea este forma care a fost introdusă în ştiinţa ce se năştea atunci. Astfel, la englezi Newton trece drept filozoful κατ' ἐξοχήν. Acest empirism metafizicizant este principalul mod de cercetare, de cunoaştere în Anglia, şi în Europa în genere; ştiinţele în genere, şi mai cu seamă ştiinţele empirice, îşi datoresc originea acestui fel de a proceda. A deriva din observaţii, experienţe, înseamnă la ei a filozofa. Ca un astfel de filozof a dedus Newton din experienţe principiile sale ce ţin de intelect; şi, în fizică şi în optică, el a făcut observaţii proaste, trăgînd din ele şi mai proaste concluzii. De la experienţe el a ajuns la puncte de vedere generale şi, luîndu-le la rîndul lor pe acestea ca bază, a construit din ele singularul. Acestea sînt teoriile. Interesul general a devenit observarea lucrurilor pentru a cunoaşte legea imanentă

lor, generalul cuprins înăuntrul lor. Procedeul scolastic de a pleca de la principii şi definiţii a fost repudiat; filozofarea practică, filozofarea gîndirii reflexive, raţionante, a fost ceea 439
ce a devenit manieră generală şi prin ceea ce s-a produs întreaga revoluţie a poziţiei spiritului. Generalul este lege, forţă, materie în general; acestea sînt definiţiile, axiomele. Acesta este un pas mai departe faţă de Spinoza, care începe îndată cu definiţia, care astfel nu este justificată. Acum definiţia este dedusă, nu mai e înfăţişată în chip de oracol; ea îşi are justificarea sa, deşi felul în care este înfăptuită nu este cel cuvenit. Unicul lucru important este întrebarea lui Locke referitoare la originea acelor reprezentări. Astfel analiza experienţei este lucrul principal. Ştiinţele moderne au luat naştere de aici, ştiinţele naturii, matematica, şi la englezi şi ştiinţa politică; ei au fost primii care au avut gînduri despre stat; în această privinţă, este de menţionat Hobbes.

2. HUGO GROTIUS

În aceeaşi epocă, Hugo Grotius a cercetat dreptul popoarelor. Maniera tocmai menţionată este aceea care se manifestă la Hugo Grotius; ea s-a concentrat în chip unilateral asupra obiectelor fizicale şi politice-juridice. Grotius s-a întemeiat şi pe experienţă în determinarea a ceea ce trebuie să fie valabil; acesta este un moment principal în cultură.

Hugo van Groot, născut în 1583 în Delft, a fost jurist, avocat general şi primar. Însă în 1619, implicat în procesul Barneveld, a fost nevoit să fugă. A stat timp mai îndelungat în Franţa, pînă ce în 1634 intră în serviciul reginei Cristina a Suediei. În 1635 el deveni ambasadorul Suediei la Paris. A murit în 1645, la Rostock în cursul unei călătorii de la Stockholm spre Olanda *.

Opera principală a lui Grotius este *De iure belli et pacis*, 440
apărută în 1625. Nu o mai citeşte acum nimeni. Dar ea a exercitat cea mai mare influenţă. El a arătat pe bază istorică şi în parte, bazat pe *Vechiul testament*, felul în care au acţionat popoarele unele faţă de altele în diversele împrejurări ale războiului şi ale păcii; a arătat ce anume consideră ca valabil

---

* Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 731—736, 743—745.

popoarele. El alunecă cu totul pe planul raţionării empirice şi al compilării. Această adunare empirică de cazuri de comportare a popoarelor unele faţă de altele, asociate cu reflexii empirice — de exemplu, prizonierii nu e voie să fie uciși, căci scopul este să fie dezarmat inamicul, acest scop este atins, iată de ce nu trebuie să se meargă mai departe etc. * ; — această adunare empirică a avut efectul că conştiinţa a descoperit principii generale, principii rezonabile şi raţionale, efectul că ele au fost recunoscute ca valabile, că au fost făcute să fie mai mult sau mai puţin acceptabile. Constatăm că au fost stabilite legi, principii generale, de exemplu referitor la puterea regelui ; gîndirea şi-a făcut din toate obiect de cercetare. Noi nu sîntem satisfăcuți de astfel de demonstraţii şi de deducţii, dar nu trebuie să ignorăm ceea ce a fost realizat prin ele. Şi ceea ce a fost realizat a fost stabilirea unor principii generale, care îşi au supremul lor temei în înseşi obiectele, — în spirit ; gînduri întemeiate, principii confirmate.

3. THOMAS HOBBES

Relaţiile interne de drept public le-a dezvoltat mai cu seamă Anglia, întrucît constituţia specifică a acestei ţări a îndreptat reflexia asupra acestui obiect. Excelent şi celebru din cauza originalităţii vederilor sale în această privinţă a fost H o b b e s i u s , educator al contelui din Devonshire, născut în 1588
441 la Malmesbury, mort în 1679 **. — Contemporan al lui Cromwell, Hobbes a găsit în evenimentele acelei epoci, în revoluţia engleză, îndemn să reflecteze asupra principiilor statului şi ale dreptului ; şi el a şi ajuns, de fapt, la reprezentări proprii în acest domeniu. Hobbes a scris mult ; a scris şi despre filozofie în general : *Elemente de filozofie*. Prima parte *De corpore*, a apărut la Londra, în 1655. În această primă parte, Hobbes tratează mai întîi despre logică, în al doilea rînd despre *philosophia prima*, adică despre ontclogie ; apoi vorbeşte, *Despre mişcare şi mărime*, apoi despre fizică etc. — partea a doua a *Elementelor* urma să trateze *De homine* [Despre om] iar a treia *De cive* [Despre

---

* Cf. *De jure belli ac pacis*, l. III, c. 11, §§ 13—16 (ed. Gronov, Lipsiae, 1758, în 8°), pp. 900—905 ; c. 4 ; § 10, pp. 792—793.

** Buhle, *op. cit.*, vol. III, secţiunea 1, pp. 223—224, 227.

cetățean]. În prefață Hobbes spune că „în astronomie a apărut Copernic şi în fizică Galilei, înaintea lor n-a existat nimic cert în cele două ştiințe. Ştiința corpului omenesc a dezvoltat-o Harvey, iar fizica generală şi astronomia Kepler". Toate acestea sînt considerate ca filozofie din punctul de vedere pe care l-am amintit deja mai înainte; intelectul reflexiv vrea să cunoască în acestea generalul. Hobbes spune mai departe: „În ce priveşte filozofia dreptului public (*philosophia civilis*), aceasta nu este mai veche decît cartea" sa „*De cive*"*. Această carte (apărută la Paris în 1642) ** este, ca şi *Leviatan*-ul lui, o operă foarte discreditată. *Leviatan*-ul a fost interzis, motiv pentru care se găseşte rar. Aceste opere conțin despre natura societății şi a guvernării gînduri mai sănătoase decît cele care sînt în parte azi în circulație. Societatea, statul este pentru Hobbes ceea ce e absolut suprem, este ceea ce e absolut determinant în ce priveşte legea şi religia pozitivă şi comportarea exterioară a acesteia; şi, întrucît el o subordonează statului, doctrina lui a fost, se înțelege, detestată. Dar ea, tocmai, nu 442
are nimic speculativ, nimic propriu-zis filozofic în ea; aşa ceva se găseşte şi mai puțin în Hugo Grotius.

Mai înainte au fost formulate idealuri ori au fost fixate în scris drepturi pozitive; Hobbes a încercat să deducă natura puterii statului din principii care rezidă în noi înşine şi pe care le recunoaştem ca pe ale noastre proprii. Principiile opuse sînt: 1) Ascultarea pasivă a supuşilor, autoritatea divină a regentului; voința acestuia este lege absolută. Aceste vederi sînt expuse în strînsă legătură cu religia, cu exemple din *Vechiul testament*. Astfel Saul şi David sînt deasupra oricărei legi. 2) În mişcarea de care s-a folosit Cromwell, a apărut un fanatism care a scos pentru sine din *Sfînta scriptură* contrariul: astfel, egalitatea averilor etc. Legi criminale, legi matrimoniale, şi-au luat şi ele timp îndelungat justificarea din dreptul mozaic; ele erau luate din ceea-ce-e-«dincolo», unde relațiile treceau ca fiind stabilite de o poruncă divină explicit formulată. Împotriva acestui fel de a proceda s-a ivit reflexia care conține propriile noastre determinări şi care a fost numită rațiune sănătoasă. Hobbes a susținut şi ascultarea pasivă şi arbitrarul

---

* *Epistola dedicatoria ante Elementar philos., sectionem primam* (Thoma Hobbes, *Opera philosophica, quae latina scripsit omnia*, Amstelod., 1668, in 4°), pp. 1—2.

** Cf. Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, p. 154.

absolut al puterii regale. El a încercat să derive principiile puterii statului, puterii monarhice etc. din determinații universale. Vederile lui sînt plate, empirice, argumentele şi principiile care le sprijină sînt originale în felul lor, ele sînt luate din cuprinsul nevoilor naturale.

α. Hobbes pleacă de la aserțiunea că s t a r e a d e n a t u r ă se caracterizează prin faptul că toți oamenii au instinctul de a-i domina pe ceilalți. El afirmă: „Orice societate civilă îşi datoreşte originea fricii reciproce a tuturora"; acesta este astfel un fenomen în conştiință. „Orice societate este întemeiată în vederea propriului său folos sau glorii, din egoism"*.
443 — Asigurarea vieții, a proprietății, a uzufructului, toate acestea nu sînt ceva transcendent.

β. „Cu toată neegalitatea puterii lor, oamenii au totuşi şi o e g a l i t a t e naturală". Acest lucru Hobbes îl dovedeşte recurgînd la un argument curios, anume [afirmînd că această egalitate se datoreşte faptului că] „fiecare îl poate ucide pe celălalt", fiecare este putere supremă peste celălalt, „fiecare poate face acest maxim" **. În consecință, egalitatea oamenilor nu provine din forța lor cea mai mare, ea nu este întemeiată, ca în timpul mai nou, pe libertatea spiritului, pe demnitate egală, pe independență, ci pe egala slăbiciune a oamenilor; fiecare este ceva slab față de celălalt.

γ. Hobbes spune mai departe: „În starea de natură toți sînt mînați de voința de a se leza unii pe alții", de a comite acte de v i o l e n ț ă împotriva celorlalți oameni; astfel fiecare trebuie să se teamă de celălalt. Hobbes ia această stare în înțelesul ei adevărat, el nu spune vorbe goale despre o stare naturală bună; [starea despre care vorbeşte Hobbes] este, dimpotrivă, starea animală, starea voinței proprii neînvinse. Prin urmare, toți vor să se lezeze unii pe alții şi „să se asigure împotriva prezumțiilor celorlalți, să-şi cîştige pe seama lor înşişi avantaje şi drepturi mai mari. Opinii, religii, dorințe stîrnesc conflicte; cel mai tare cîştigă victoria" ***.

δ. „Deci starea de natură este o stare a neîncrederii tuturor în toți; este o stare de r ă z b o i al tuturor contra tuturor

---

* *De cive*, c. 1, § 2 (*Oper. phil.* etc., Amstel., 1668), pp. 3—4.
** *Ibidem*, § 3, p. 4.
*** *Ibidem*, §§ 4—6, pp. 4—5.

(*bellum omnium in omnes*)" şi este căutare de exploatare reciprocă. Termenul de « natură » are dublă semnificaţie : el înseamnă că natura omului este spiritualitatea, raţionalitatea lui ; starea de natură a omului este însă cealaltă stare, aceea potrivit căreia omul se comportă ca fiinţă a naturii. Aşa se comportă omul cedînd dorinţelor, înclinaţiilor sale etc. ; raţionalitate înseamnă stăpînirea a ceea ce ţine nemijlocit de natură. „În starea de natură, o anumită putere irezistibilă 444
îţi conferă dreptul să-i domini pe cei ce nu-ţi pot rezista ; este absurd să-l laşi să devină iarăşi liber şi tare pe cel ce-l ai în puterea ta". De aici Hobbes trage concluzia că „omul trebuie să iasă din starea de natură (*e tali statu exeundum*)" *. Aici are dreptate ; starea de natură nu este o stare de drept, ea trebuie suprimată.

ε. Acum Hobbes trece la l e g i l e raţiunii care menţin pacea. Legea aceasta consta în subordonarea voinţei particulare celei generale ; voinţele naturale, particulare trebuie să se supună voinţei generale, legilor raţiunii. Însă această voinţă generală nu este aceea a tuturor indivizilor, ci e voinţa regentului, voinţă care nu este deci răspunzătoare faţă de aceştia, ba mai curînd e îndreptată împotriva voinţei particularilor, de ea trebuie să asculte toţi **. — Astfel lucrurile sînt aşezate într-o cu totul altă perspectivă. În felul acesta, din concepţia absolut justă care situează voinţa generală în voinţa unuia singur, în voinţa monarhului, iese o stare a dominaţiei absolute, a despotismului complet. Însă starea bazată pe legi este altceva decît aceea în care bunul plac al unuia trebuie să fie pur şi simplu lege ; această voinţă generală nu este deci despotism, ci este raţională, exprimată în legi şi determinată în urmările ei.

Rixner spune : „Dreptul nu este pentru el altceva decît totalitatea condiţiilor pacificării impuse de necesitatea de fier a răutăţii originare a oamenilor" ***, — *belli omnium contra omnes*. — În operele lui Hobbes avem cel puţin atît : natura 445
şi organismul statului trebuie să fie întemeiate pe fundamentul naturii omeneşti, al înclinaţiilor omului etc. Englezii s-au războit mult cu acest principiu al supunerii pasive, principiu potrivit căruia se spune că regii deţin puterea de la Dumnezeu. Sub un anume raport, aceasta este cu totul just ; însă [în

---

* *De cive*, c. 1, §§ 12—14, pp. 6—8 ; *Leviathan* ; C. 13 (*Oper.*), pp. 63—66.
** *De cive*, c. 5, §§ 6—12, pp. 37—38 ; c.6, §§ 12—14, pp. 44—46.
*** Rixner, *op. cit.*, vol. III, p. 30.

mod obişnuit] principiul este înţeles în sensul că regii nu sînt răspunzători şi că trebuie să se dea ascultare arbitrarului orb al lor, voinţei lor pur subiective.

4. CUDWORTH

Cudworth a voit să-l reînvie pe Platon în Anglia, dar în felul demonstraţiilor pe care le-am văzut la Descartes şi în modul unei seci metafizici a intelectului. El a scris o operă celebră, intitulată : *The true intellectual system of the Universe.* Dar Cudworth amestecă ideile platonice, prezentate într-o formă grosolană, cu reprezentările creştine despre Dumnezeu, îngeri, toate considerate ca lucruri particulare existente. Ceea ce la Platon este mistic, aici este fiinţă adevărată, în forma existentului ; el reflectează despre acestea ca despre certitudini obişnuite, ca despre faptul dacă este probabil că francezii încearcă o debarcare în Anglia şi dacă ei vor realiza acest lucru în chip fericit. Lumea inteligibilă creştină este cu totul coborîtă în forma realităţii obişnuite, şi e, astfel deci, ruinată.

5. PUFENDORF

În lupta dusă pentru consolidarea relaţiilor de drept ca atare în stat, pentru întemeierea unei constituţii echitabile s-a distins reflexia gîndirii şi s-a angajat în această luptă în chip esenţial. Şi, cum s-a întîmplat la Hugo Grotius, s-a întîmplat şi la Pufendorf : şi acesta a făcut principiu din instinctul productiv al omului, din instinctul social al acestuia etc. La Pufendorf mai este păstrat dreptul divin al regilor, drept în baza căruia aceştia datoresc socoteală numai lui Dumnezeu şi la nevoie sînt încă obligaţi să primească sfatul bisericii.
446 Acum însă s-a cercetat şi ce fel de instincte şi de trebuinţe există în om ; acestea au fost luate ca bază interioară a dreptului privat şi public şi au fost deduse din ele obligaţii şi pentru guverne şi regenţi, pentru ca să fie salvată şi libertatea omului.

Samuel de Pufendorf s-a născut în 1632 în Saxonia. A studiat în Leipzig şi în Jena dreptul public, filozofia şi matematica. În 1661, ca profesor în Heidelberg, el a fost primul care a introdus dreptul natural şi dreptul internaţional ca studii

academice. În 1668, Pufendorf intră în serviciul Suediei, pe care-l schimbă mai tîrziu cu un serviciu brandenburghez. A murit în 1694 în Berlin, fiind consilier intim. A scris mai multe lucrări de drept public şi de istorie. Remarcabilă este îndeosebi lucrarea sa *De jure naturae et gentium*, libri VIII, Londin, Scan., 1672, in 4°; apoi un compendiu: *De officio hominis*, tot acolo, 1673, in 8°; şi *Elementa jurisprudentiae universalis* *. — Fundamentul statului este sociabilitatea, scopul suprem alstatului este pacea şi securitatea vieţii sociale prin transformarea obligaţiilor interioare ale conştiinţei în obligaţii exterioare impuse **.

6. NEWTON

În al doilea rînd e de relevat faptul că gîndul s-a îndreptat şi asupra naturii. În acest domeniu celebru este Isaac Newton, cu descoperirile sale matematice şi cu determinările lui fizicale. Newton s-a născut la Cambridge, în 1642. A studiat cu deosebire matematica şi a devenit profesor de matematică la Cambridge. Mai tîrziu el deveni preşedinte al Societăţii Ştiinţelor din Londra. A murit în 1727 ***. 447

Incontestabil că Newton a contribuit cel mai mult la răspîndirea filozofiei lui Locke, sau a manierei engleze de a filozofa în general, şi la aplicarea acesteia în toate ştiinţele fizice. Fizică, păzeşte-te de metafizică! era lozinca lui Newton ****, adică: ştiinţă, fereşte-te de gîndire! Şi el, precum şi toate aceste ştiinţe fizice, au ascultat cu credinţă pînă în ziua de azi de această lozincă, neangajîndu-se în examinarea conceptelor lor, a gîndirii gîndurilor lor. Însă fizica nu poate totuşi face nimic fără gîndire; categoriile şi legile sale ea le are numai prin mijlocirea gîndirii; fără aceasta nu merge. Newton a contribuit însă în mod deosebit la introducerea în fizică a determinărilor de reflexie a forţelor, el a ridicat ştiinţa la punctul de vedere al reflexiei, şi, în locul legilor fenomenelor, a stabilit legile forţelor. În plus, el este în privinţa conceptelor un barbar

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. IV, secţiunea a 2-a, pp. 519—523; Rixner, *op. cit.*, vol. III, p. 29.

** Rixner, *op. cit.*, vol. III, p. 31; cf. Pufendorf, *De jure naturae et gent.*, II, 2, §§ 5—7 (Francof. ad Moenum, 1706, in 4°), pp. 157—161; VII, 1, §§ 3—7, pp. 900—909.

*** Buhle, *op. cit.*, vol. IV, secţiunea 1, pp. 107—108.

**** *Ibidem*, p. 115; cf. Newton, *Optices*, partea a III-a (Londini, 1706, in 4°), p. 314.

atît de desăvîrşit, încît i s-a întîmplat întocmai ca altui compatriot al său care s-a mirat foarte tare cînd a auzit că toată viaţa vorbise în proză şi că nu şi-a dat seama că este atît de iscusit; Newton nu a aflat niciodată aşa ceva, adică nu ştia că avea concepte şi că avea de-a face cu concepte, închipuindu-şi că avea de-a face cu obiecte fizice. El reprezenta contrariul extrem al lui Böhme, care trata obiectele fizice ca pe nişte concepte şi care, datorită puterii sufletului său, punea complet stăpînire pe realitatea lor şi le subjuga. În schimb, Newton trata conceptele ca pe nişte lucruri sensibile şi le considera cum obişnuim să considerăm piatra şi lemnul.

448 Lucrurile stau astfel şi acum. La începutul ştiinţelor fizice citim, de exemplu, despre: forţa inerţiei, forţa acceleratoare, molecule, forţa centripetală şi centrifugală, ca despre nişte determinaţii fixe: există de acestea; ceea ce este ultim rezultat al reflexiei este înfăţişat ca prim temei. Dacă ne întrebăm care este cauza pentru care nu se fac progrese în astfel de ştiinţe, răspunsul este: fiindcă în cuprinsul lor nu e vorba de înţelegere, nu avem de-a face cu concepte, ci aceste ştiinţe se decid să adopte aceste determinaţii în chip necugetat şi fără pricepere. Ştiinţele experimentale ale lui Newton, de exemplu, optica lui, precum şi concluziile scoase din experimentele lui, sînt ceva atît de neadevărat, de lipsit de concept, încît, prezentate ca cel mai sublim exemplu de felul în care trebuie să fie cunoscută natura cu ajutorul experimentelor şi al concluziilor scoase din experimente, ele pot fi considerate mai curînd ca exemple de felul în care nu trebuie să se experimenteze şi nici să se tragă concluzii, ca exemplu de felul în care nu trebuie să se desfăşoare procesul de cunoaştere. O astfel de experimentare mizerabilă este infirmată de natură, căci natura este mai excelentă decît apare ea în această mizerabilă experimentare: o infirmă natura însăşi şi experimentarea continuată. Astfel, din s u p e r b e l e descoperiri newtoniene în optică n-a mai rămas nici una, cu excepţia descompunerii luminii în şapte culori: pe de o parte fiindcă este vorba de conceptul întregului şi al părţilor, pe de altă parte din încăpăţînată repulsie faţă de ceea ce este opus.

Ştiinţele experimentale se numesc la englezi, de pe timpul lui Newton, filozofie; matematica şi fizica se numesc filozofie newtoniană. Legile economiei politice, principii generale ca acela, actual, al libertăţii comerţului, englezii le numesc principii filozofice, le numesc filozofie. Chimia, fizica, ştiinţa politică

rațională, principii generale bazate pe experiență și gîndire, cunoștințe despre ceea ce în această sferă se înfățișează ca necesar și util, toate acestea se numesc la englezi pretutindeni filozofie. — De la acest mod empiric de a filozofa — Locke 449
reprezintă metafizica acestei filozofii empirice — să trecem acum la Leibniz.

C.

Diviziunea a III-a

1. LEIBNIZ

În această a treia diviziune intră filozofia lui Leibniz și filozofia lui Wolf. Așa cum, sub alt raport, Leibniz constituie contrariul lui Newton, tot astfel în mod precis, sub raport filozofic el este opus față de Locke și empiria lui, precum și față de Spinoza. Leibniz a susținut gîndirea, împotriva percepției engleze, împotriva existenței sensibile el a afirmat, ca esență a adevărului, ceea ce e gîndit, așa cum mai înainte Böhme afirmase ființa-în-sine (*das Insichsein*). Spinoza înseamnă substanța universală, unică. La Locke ca bază au fost luate determinațiile finite. Principiul fundamental al lui Leibniz este individualul. Astfel Leibniz reprezintă cealaltă latură a centrului spinozist, individualitatea, ființa-pentru-sine, monada, dar cea gîndită, — nu ca eu, nu conceptul absolut. Principiile opuse sînt dezbinate unul de altul, însă ele se completează unul pe altul.

Gottfried Wilhelm Leibniz (baron von) s-a născut în 1646 în Leipzig, unde tatăl său era profesor de filozofie. Adevărata sa disciplină profesională a fost jurisprudența, după ce, potrivit obiceiului de atunci, el studiase mai întîi filozofia, căreia i se dedicase în mod deosebit. În Leipzig el își cîștigă în primul rînd o mulțime de variate cunoștințe poliistorice; a studiat apoi în Jena, la matematicianul și teozoful Weigel, filozofie și matematică, și a devenit în Leipzig magistru în filozofie. Aici el a susținut și teze filozofice, cu ocazia obținerii titlului de doctor în filozofie, teze dintre care unele se găsesc cuprinse în operele sale *. Prima disertație a lui Leibniz, cu

* Leibniz, *Opera omnia*, ed. Dutens, vol. II, partea I, p. 400.

care a obținut titlul de doctor în filozofie, a fost *De principio*
450 *individui*, — un principiu care a rămas principiul abstract al întregii sale filozofii, opus principiului lui Spinoza. După ce își cîștigase cunoștințe întinse, a dorit să dobîndească doctoratul în drept. Dar destinul lui a vrut ca facultatea din Leipzig să-i refuze gradul de doctor, sub pretext că era prea tînăr, ceea ce azi nu se prea întîmplă (cu toate acestea Leibniz a murit consilier aulic imperial); se poate însă ca acest lucru să se fi întîmplat din cauza prea multelor lui vederi filozofice, deoarece nu era privit cu ochi buni faptul că el se ocupa mult cu filozofia. El părăsi atunci orașul Leipzig și se duse la Altdorf, unde promovă cu succes. Curînd după aceasta făcu în Nürnberg cunoștință cu o societate de alchimiști, fiind atras în cercul lor de preocupări. Aici, fiind în serviciul acestei societăți, Leibniz a făcut extrase din scrieri de-ale alchimiștilor, studiind de aproape această știință obscură*.

Activitatea sa de erudit era împărțită între preocupările istorice, diplomatice, matematice și filozofice. — Intră apoi în serviciul electorului din Mainz și deveni consilier al cancelariei. În 1672 Leibniz fu chemat ca preceptor al unui fiu al cancelarului de stat din Mainz, von Boineburg; ca însoțitor al acestui tînăr, el călători și la Paris, unde a trăit patru ani și unde a făcut cunoștință cu marele matematician Huygens, fiind abia prin acesta introdus cu adevărat în domeniul matematicilor. După ce educația elevului său fu terminată și muri baronul von Boineburg, Leibniz se duse pentru sine la Londra, unde, în afară de Newton, cunoscu și alți învățați; în fruntea acestora se găsea Oldenburg, cu care stătea în legătură și Spinoza. După moartea principelui elector din Mainz, i se retrase lui Leibniz salariul; părăsi atunci Londra
451 și se întoarse înapoi în Franța. Principele von Braunschweig-Lüneburg îl angajă îndată în serviciul său. Leibniz fu numit consilier aulic și bibliotecar în Hanovra, avînd permisiunea să trăiască cît va voi în țări străine. Astfel, el petrecu încă cîtva timp în Franța, Anglia și Olanda. În 1677 se stabili în Hanovra, unde a avut mult de lucru cu afaceri de stat și s-a ocupat mai cu seamă cu probleme istorice. În Harz, el abătu cu ajutorul unor mașini apele furtunoase care cauzau pagube mineritului. Cu toate aceste multiple preocupări, în 1677 Leibniz descoperi

---

* *La vie de Mr. Leibnitz* par Mr. le Chevalier de Jaucourt (*Essais dethéodicée*, Amsterdam, 1747, vol. I), pp. 1—25; Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 335—343.

calculul diferențial, ceea ce îl aduse în conflict cu Newton, ceartă care a fost dusă de Newton şi de Societatea Ştiinţelor din Londra într-un fel cu totul lipsit de noblețe *. Englezii, care îşi atribuiau lor totul, şi erau nedrepți cu alții, afirmau că Newton este adevăratul inventator al calculului diferențial. *Principia* lui Newton au apărut mai tîrziu; în prima ediție a lor mai există într-o notă o laudă la adresa lui Leibniz, laudă care ulterior a fost omisă.

De la Hanovra Leibniz a făcut mai multe călătorii prin Germania şi îndeosebi în Italia, din însărcinarea principelui său, pentru a aduna documente referitoare la casa de Este, documente care să dovedească mai de aproape înrudirea acestei familii princiare cu cea din Braunschweig-Lüneburg. El a lucrat mult în domeniul istoriei. Sprijinit pe cunoştința sa cu Sophie Charlotte, soția lui Frederic I al Prusiei şi principesă de Hanovra, Leibniz a determinat în Berlin, unde a stat timp îndelungat, întemeierea Academiei de Ştiințe. În Viena el a făcut cunoştință şi cu prințul Eugen de Savoia. Cu această ocazie, el fu numit consilier aulic imperial la Viena. Rezultatul acestei călătorii a fost publicarea unor foarte importante lucrări istorice. Leibniz a murit în 1716, în Hanovra, la vîrsta de 70 de ani **.

Leibniz n-a lucrat numai în filozofie, ci s-a străduit să 452
realizeze cîte ceva în cele mai diferite specialități filozofice, şi cu deosebire în matematică. El este creatorul metodei calculului diferențial şi integral. Nu ne oprim la aprecierea marilor lui merite în matematică şi fizică, ci examinăm numai filozofia lui. — Nici una dintre l u c r ă r i l e lui nu poate fi considerată ca sistem complet al filozofiei sale. Printre cele mai întinse se află opera lui despre intelectul omenesc (*Nouveaux essais* etc.), îndreptată împotriva lui Locke; ea se reduce la combatere. De aceea filozofia lui Leibniz se află toată dispersată în mici broşuri, în scrisori, în răspunsuri la obiecții; nu găsim la el nici un întreg sistematic elaborat. Lucrarea care eventual ar avea un atare aspect, *Théodicée*, cea mai celebră în ochii publicului, este o scriere populară, pe care Leibniz a scris-o pentru regina Sophie Charlotte, împotriva lui Bayle, şi în care el s-a străduit tocmai să nu înfățişeze lucrul în chip

---

* *Vie de Mr. Leibnitz*, pp. 25—28, 45, 59—62, 66—71; Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 343—353.

** Leibniz, *Opera*, vol. II, partea I, pp. 45—46; *Vie de Mr. Leibnitz*, pp. 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; Brucker, *op. cit.*, pp. 353—368.

speculativ. Un teolog din Würtemberg, Pfaff, şi alţii, care erau în corespondenţă cu Leibniz şi cunoşteau ei înşişi prea bine filozofia, i-au spus acest lucru, lui Leibniz, care n-a ascuns faptul că *Teodiceea* este scrisă în formă populară *. Apoi ei au rîs mult, din această cauză, de Wolf, care lua *Teodiceea* foarte în serios. Wolf era de părere că, dacă, în acest sens, Leibniz n-a luat *Teodiceea* sa în serios, totuşi, fără să-şi dea seama, el a pus în ea ceea ce avea el mai bun. Bayle a fost un dialectician ascuţit care lua pretutindeni poziţia menţionată de noi la Vanini **: combătînd dogmele religiei, el spune că acestea nu pot fi demonstrate cu ajutorul raţiunii şi deci nu pot fi recunoscute ca adevărate de aceasta, dar credinţa se supune. *Teodiceea* lui Leibniz nu mai poate fi gustată de noi;
453 ea este o justificare a lui Dumnezeu în ce priveşte răul în lume. Rezultatul este un optimism sprijinit pe gîndul şchiop că Dumnezeu, întrucît trebuia să se nască o lume, a ales din multele lumi posibile pe cea mai bună cu putinţă, pe cea mai perfectă, în măsura în care ea putea fi perfectă, dat fiind finitul pe care ea trebuia să-l conţină***. Fără îndoială că se poate spune aşa ceva, însă această perfecţiune nu este un gînd determinat; natura finitului nu este determinată prin aceasta.

Filozofia lui Leibniz se găseşte, cum am spus, în diferite articole, concepute din diferite considerente, dispersată în scrisori etc. ocazionate de obiecţii, pagini izolate, care trebuie să fie dezvoltate mai departe. Astfel el răspunde fragmentar; propriu-zis, el n-a aruncat o privire de ansamblu asupra întregului filozofiei sale, nici n-a elaborat acest întreg. Gîndurile lui propriu-zis filozofice sînt expuse în forma lor cea mai închegată într-o disertaţie despre principiul graţiei: *Principes de la nature et de la grâce* ****, şi mai cu seamă în disertaţia adresată principelui Eugen de Savoya*****. Buhle****** spune: „Filozofia lui nu este atît produsul unei speculaţii libere, independente, originale, cît mai curînd rezultatul unor verificate sisteme mai vechi" şi mai noi, „un eclectism ale cărui lipsuri el a căutat să le înlăture în felul său propriu. Filozofia lui este

---

* *Vie de Leibnitz*, pp. 134—143; Brucker, *op. cit.*, vol. IV, partea a 2-a, pp. 385, 389; Tennemann, vol. XI, pp. 181—182.

** Vezi mai sus, pp. 246—248.

*** *Essais de théodicée*, vol. I, partea I, §§ 7—8, pp. 83—85; *Principes de la nature et de la grâce* (*Opera*, vol. II, partea I), § 10, p. 36.

**** Leibniz, *Opera*, vol. II, partea I, pp. 32—39.

***** Idem, *Principia philosophiae*, pp. 20—31.

****** *Geschichte der neueren Philos.*, vol IV, secţiunea I, p. 131.

elaborată pe sărite, în scrisori, trecînd de la un subiect la altul".

În linie generală, Leibniz a procedat în filozofia lui aşa cum mai procedează încă fizicienii la formarea unei ipoteze. Sînt prezente anumite date, acestea trebuie explicate. Trebuie găsită o reprezentare generală, din care să poată fi dedus particularul; reprezentarea generală, de exemplu determinaţia 454
forţei sau a materiei datorită reflexiei, trebuie astfel stabilită cît priveşte determinaţiile ei, încît să se potrivească cu datele. Astfel, filozofia lui Leibniz se înfăţişează mai puţin ca un sistem filozofic, cît ca o ipoteză, anume ca nişte cugetări despre esenţa lumii, despre felul cum ar trebui determinată această esenţă în acord cu determinaţiile metafizice, cu datele şi presupoziţiile reprezentării admise ca valabile*. Reprezentările ideii, ale esenţei, felul în care aceasta trebuie gîndită şi determinată trebuie să fie aranjate aşa cum se potrivesc, — gînduri care de altfel sînt expuse fără consecvenţa conceptului, în general în chip narativ. Cugetările lui Leibniz nu arată, luate pentru ele însele nici o necesitate în conexiunea lor. Filozofia lui se înfăţişează ca un ansamblu de afirmaţii care se succed una după alta. Afirmaţiile lui apar ca reprezentări arbitrare, ca un roman metafizic; înveţi să le preţuieşti numai cînd vezi ceea ce a vrut el să evite prin ele. Propriu-zis, el recurge mai mult la argumente exterioare pentru a stabili raporturi; „deoarece asemenea raporturi nu pot avea loc, nu rămîne altceva decît să stabilim lucrurile astfel". Cînd nu cunoşti aceste temeiuri, procedeul se înfăţişează ca o înaintare arbitrară.

1. Filozofia lui Leibniz este un idealism, intelectualism. Ideea leibniziană a inteligibilităţii universului se opune pe de o parte lui Locke, iar pe de altă parte ea trebuie opusă substanţei spinoziste. Ea exprimă mai de aproape, pe de o parte fiinţa-în-sine-şi-pentru-sine a diverşilor şi a individualităţii, în multele monade; pe de altă parte, ca idealism al reprezentării (*vorstellender Idealismus*), ea exprimă, dimpotrivă şi fără legătură idealitatea spinozistă şi nefiinţa-în-sine-şi-pentru-sine a oricărei diferenţieri.

a. Filozofia lui Leibniz este metafizică şi ea este opusă 455
în chip esenţial şi ascuţit spinozismului, substanţei unice a

---

* Cf. *Essais de théodicée*, vol. I, partea I, § 10, p. 86.

acestuia, în care tot ce este determinat e numai ceva trecător. În opoziție cu substanța simplă, universală, spinozistă, Leibniz pune la bază multiplul absolut, substanța individuală, pe care el, după exemplul anticilor, a numit-o m o n a d ă, termen întrebuințat deja de pitagoricieni. „Substanța este un lucru capabil de activitate ; ea este compusă sau e simplă, substanțele compuse nu pot exista fără cele simple. Monadele sînt substanțe simple"*. Demonstrația că ele sînt adevărul a tot ce există este foarte simplă ; ea este reflexie superficială. Anume, una dintre propozițiile lui Leibniz este aceasta : „Deoarece există lucruri compuse, principiile lor trebuie să fie simplul, căci compusul constă în simplu"**. Acest argument este destul de slab ; este procedeul agreat de a pleca de la ceva determinat, de la ceva compus şi de a trage concluzii înapoi referitor la existența simplului. Procedeu foarte just, dar în definitiv o tautologie. În adevăr, dacă există compus există şi simplu, deoarece « compus » înseamnă ceva ce e în sine multiplu şi a cărui conexiune sau unitatea este exterioară. Este deci vorba de foarte banala categorie a «compusului », din care poate fi derivat cu uşurință «simplul». Este o deducere din ceea ce există ; dar se pune întrebarea dacă ceea ce există este adevărat.

Aceste monade nu sînt însă ceva abstract, simplu în sine, nu sînt atomii goi ai lui Epicur ; aceştia sînt nedeterminatul în sine,la Epicur orice determinație provenind numai din agregația atomilor. Dimpotrivă, monadele sînt f o r m e s u b s t a n ț i-
456 a l e*** — o bună expresie, împrumutată de la scolastici —, puncte metafizice alexandrine ; ele sînt e n t e l e h i i l e lui Aristotel, înțelese ca activitate pură****, ele sînt forme în ele înseşi. „Aceste monade nu sînt materiale sau întinse, ele nici nu se nasc şi nici nu pier în chip natural, ci ele nu pot lua început decît printr-un act creator al lui Dumnezeu, şi nu pot sfîrşi decît prin nimicirea lor*****. Prin aceasta se deosebesc ele de atomi, care sînt considerați ca principiu. Termenul de «creație » este cunoscut din religie, dar el este un cuvînt gol, luat din reprezentare :

---

* *Principes de la nature et de la grâce*, § 1, p. 32. (*Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux*, vol. II, p. 485).

** *Principia philosophiae*, §§ 1—2 (*Werke*, vol. II, partea I), p. 20.

*** *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Werke*, vol. II, partea a II-a), § 11, p. 55.

**** *Principia philosophia*, § 18, p. 22.

***** *Ibidem*, §§ 3—6, pp. 20—21 ; *Principes de la nature et de la grâce*, § 2, p. 32.

pentru a fi gînd şi a avea semnificaţie filozofică acest termen trebuie să fie determinat mult mai de aproape.

b. „Din cauza simplităţii lor, monadele nu sînt modificate în esenţa lor interioară prin altă monadă, nu există nici o legătură cauzală între ele" *. Fiecare din ele este ceva indiferent faţă de cealaltă, ceva independent, altfel ea n-ar fi entelehie. Fiecare este pentru sine, în aşa fel încît toate determinările şi modificările ei se produc cu totul şi exclusiv în ea însăşi şi nu are loc nici o determinare din afară. Leibniz spune : „Există trei feluri de legături între substanţe : 1) cauzalitate, influenţă ; 2) raportul de asistenţă ; 3) raportul de armonie. Raportul influenţei este un raport al filozofiei vulgare. Dar cum nu putem înţelege cum pot trece particule materiale sau calităţi imateriale dintr-o substanţă într-alta, trebuie să renunţăm la o astfel de reprezentare". Dacă admitem realitatea multiplului, nu poate avea loc absolut nici o trecere ; fiecare substanţă este un ce ultim, absolut independent. „Sistemul asistenţei", după Descartes, „este un lucru superfluu, *Deus ex machina*, deoarece 457
admite neîncetat miracole în lucrurile naturale". Dacă admitem substanţe independente, ca Descartes, nu putem gîndi nici o legătură cauzală, deoarece aceasta presupune existenţa unei influenţe, raportarea unuia la celălalt, şi astfel celălalt nu este substanţă. „În consecinţă, nu mai rămîne decît armonia, unitatea fiinţînd în sine" **. „Monada este prin urmare pur şi simplu închisă în ea însăşi şi nu poate fi determinată de altceva ; acest altceva nu poate fi pus în ea. Ea nu poate nici ieşi din sine, nici primi în sine altceva" ***. Acesta este şi raportul spinozist : fiecare atribut înfăţişează pentru sine, în întregime esenţa lui Dumnezeu, întinderea şi gîndirea nu acţionează una asupra celeilalte.

c. În al treilea rînd „însă, monadele trebuie în acelaşi timp să aibă anumite calităţi, determinaţii în ele înseşi, acţiuni interioare prin care ele se deosebesc de alte monade. — Nu pot exista două lucruri la fel ; căci altfel ele n-ar fi două, n-ar fi

---

* *Principia philosophiae*, § 7, p. 21.

** *Troisième éclaircissement du système de la communication des substances* (*Oper.*, vol. II, partea I), p. 73 :.... *La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment* etc. (*Recueil*, vol. II, p. 402).

*** *Principia philosophiae*, § 7, p. 21.

diferite, ci ar fi unul şi acelaşi lucru"*. Aici vorbeşte, aşadar, p r i n c i p i u l leibnizian al i n d i s c e r n a b i l e l o r. Ceea ce nu este deosebit în sine nu este deosebit. Acest lucru poate
458 fi luat în mod banal şi să se spună: nu există doi indivizi care să fie la fel unul cu celălalt. În privinţa unor astfel de lucruri sensibile propoziţia nu prezintă nici un interes; *prima facie* este indiferent dacă există două lucruri la fel unul cu altul, sau nu există; poate interveni oricînd şi o diferenţă spaţială. Acesta este sensul superficial, care nu ne interesează. Însă sensul mai precis este că fiecare este în el însuşi ceva determinat, ceva ce se deosebeşte în el însuşi de altceva. Faptul că două lucruri sînt sau nu sînt la fel este numai o comparaţie pe care o facem noi, care ne aparţine nouă. Ceea ce interesează este însă deosebirea determinată din ele înseşi. Diferenţa trebuie să fie diferenţă în sine însăşi şi nu pentru comparaţia noastră; subiectul trebuie să aibă în el însuşi, ca proprie lui, această determinaţie; determinaţia trebuie să fie imanentă individului. Nu numai noi distingem animalul după ghiarele lui, ci el însuşi se deosebeşte în mod esenţial prin ele, se apară cu ele, se conservă prin ele. Cînd două lucruri se deosebesc numai prin faptul că sînt două, fiecare din ele este unul; însă doi nu constituie în sine nici un raport, ci ceea ce e lucrul principal este deosebirea determinată în sine.

d. În al patrulea rînd: „Modul determinat şi schimbarea afirmată prin el este însă un principiu interior, fiinţînd în sine; este o multiplicitate de modificări, de raporturi faţă de fiinţele ce-l înconjură, dar o multiplicitate care rămîne închisă în simplitate"** ; un mod determinat ce se reflectă în sine, se conservă. Simplul se schimbă, şi totuşi rămîne simplu. Aşadar, monadele sînt deosebite în ele înseşi, deci prin modificări în ele înseşi şi nu prin determinări exterioare. „Un asemenea mod determinat şi o atare modificare, care rămîne astfel în fiinţa însăşi şi are loc în ea, este o p e r c e p ţ i e", — o

---

* *Principia philosophiae*, §§ 8—9, p. 21; *Oper.*, vol. II, partea I, pp. 128—129, §§ 4—5: *Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtem*[p]*s en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables C'est un a r g u m e n t contre les a t o m e s* (*Recueil*, vol. I, p. 50) — Comp. Hegel, *Werke*, vol. IV, p. 45.

** *Principia philosophiae*, §§ 10—13, p. 21.

r e p r e z e n t a r e, putem spune noi. Iată de ce, spune Leibniz că toate monadele au reprezentări (*sind vorstellend*), dar nu conştiente*. Cu alte cuvinte, monadele sînt în sine generale ; 459
tocmai aceasta este generalitatea, simplitatea în multiplicitate, însă o simplicitate care este totodată şi schimbare, mişcare a multiplicităţii. Aceasta este o determinaţie foarte importantă : negativitatea, modul determinat este situat în substanţa însăşi, fără a-i sacrifica simplitatea şi fiinţarea-în-sine. Natura aceasta o are şi ceea ce este material ; ceea ce e material este multiplicitate de monade. Iată de ce sistemul lui Leibniz este un sistem intelectualist (*ein Intellektualsystem*) : tot ce e de natură materială are reprezentări (*sei ein Vorstellendes*), percepe. Lucrul principal este reprezentarea, determinaţia care e închisă în sine. Aceasta este diferenţa absolută, este ceea ce se numeşte concept ; ceea ce în simpla reprezentare este dispersat, în concept e ţinut laolaltă. Mai precis, avem aici idealism în sensul că simplul este ceva diferenţiat în el însuşi, şi cu toată diferenţierea sa, el este în el însuşi totuşi unul, şi rămîne în simplitate : ca, de exemplu, eu, spiritul meu. Eu am multe reprezentări, există în mine o profuziune de gînduri, şi totuşi, cu toată această diferenţiere, eu sînt numai unul. Idealitatea constă aici în faptul că ceea ce s-a diferenţiat este totodată şi suprimat, este determinat ca unul. Aceste determinaţii, aceste reprezentări închise înăuntrul monadelor se află în ele în mod ideal. Această idealitate în monadă e în ea însăşi un întreg, încît aceste diferenţe sînt numai reprezentări. Iată ceea ce este interesant în filozofia lui Leibniz !

Aşadar monada este ceva ce are reprezentări, ceva ce percepe ; de aceea, spune el, monada este activă. Căci activitatea este faptul de a fi diferit, în unul [în unitate], aceasta este adevărata diferenţiere. Monada nu este numai ceva ce are reprezentări, ci există şi schimbare în ea ; ea se modifică pe sine în sine însăşi şi rămîne totuşi absolut ceea ce este. Această schimbare se bazează pe activitate. „Activitatea principiului interior, prin care acesta trece de la o percepţie la alta, este d o r i n ţ ă 460
(*appetitus*)"**. Schimbarea în reprezentare este dorinţă. Aceasta este spontaneitatea monadei ; totul îi revine numai ei înseşi, influenţă nu există aici. — În adevăr, această « intelectualitate »

---

* *Principia philosophiae*, § 14, pp. 21—22.

** *Ibidem*, § 15, p. 22 ; *Principes de la nature et de la grâce*, § 2, p. 32.

a tuturor lucrurilor este un mare gînd al lui Leibniz. „Toată multiplicitatea este închisă în unitate"* — modul determinat de a fi nu este diferență față de altceva, ci diferență reflectată în sine. Aceasta este o latură; dar în cuprinsul ei lucrul nu este complet, el este de asemenea diferit și față de altceva.

e. Aceste reprezentări nu sînt cu necesitate reprezentări conștiente. Fără îndoială, c o n ș t i i n ț a este ea însăși percepție, dar de un grad mai înalt. Percepțiile conștiinței Leibniz le numește a p e r c e p ț i i. Deosebirea dintre monadele care au numai percepții și monadele conștiente de sine Leibniz o vede în diferența de grad a c l a r i t ă ț i i. Însă termenul de «reprezentare» are, fără îndoială, ceva stîngaci, deoarece noi sîntem obișnuiți să atribuim reprezentări numai conștiinței, și conștiinței ca atare; dar Leibniz admite și reprezentare inconștientă. Cînd ne arată exemple de reprezentări inconștiente, Leibniz se referă la starea de inconștiență, la somn, în care noi sîntem s i m p l e monade; iar faptul că în astfel de stări există reprezentări lipsite de conștiință el îl dovedește invocînd împrejurarea că, imediat după ce ne trezim din somn, avem percepții; deci a trebuit să fi fost prezente aici altele, fiindcă o percepție se naște numai din altă percepție**. Aceasta este dovadă empirică, lipsită de importanță și semnificație.

461 f. Aceste monade constituie principiul a tot ce este. M a t e r i a nu este altceva decît facultatea lor pasivă. Această facultate pasivă constituie tocmai o b s c u r i t a t e a reprezentărilor sau o buimăceală care nu ajunge la discriminare, la dorință sau la activitate***. Aceasta este o determinare justă a amintitului proces de reprezentare; potrivit momentului simplității, acel proces este ființă, materie. În sine, ea este activitate; simplă ființare-în-sine, fără a fi pusă, ar fi expresia mai bună. Trecerea de la obscuritate la claritate Leibniz o demonstrează prin [ieșirea din] leșin.

g. C o r p u r i l e ca atare sînt agregate de monade; ele sînt grămezi ce nu pot fi numite substanțe, tot atît de puțin

---

* *Principia philosophiae*, § 16, p. 22.

** *Ibidem*, §§ 19—23, pp. 22—23; *Principes de la nature et de la grâce* § 4, pp. 33—34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Œuvres philosophiques de Leibnitz* par *Raspe*), cartea a II-a, cap. IX, § 4, p. 90.

*** *De anima brutorum* (*Op.*, vol. II, partea I), §§ 2—4, pp. 230—231.

cît poate fi numită astfel o turmă de oi*. Continuitatea lor este o ordine sau întindere, spațiul, însă nu e nimic în sine**; el este numai în altul; adică este o unitate pe care o conferă intelectul nostru acelui agregat***.

2. Leibniz determină și deosebește apoi mai de aproape monade anorganice, organice și conștiente, în felul următor:

a. Corpurile care nu au unitate interioară, ale căror momente sînt legate între ele numai prin spațiu, adică numai în chip exterior, sînt n e o r g a n i c e; ele nu au o entelehie sau o monadă care să domnească peste celelalte****. — Așadar, continuitatea este numai spațiu; ca relație numai spațială, această continuitate nu are în sine conceptul egalității în ele înseși a acestor monade. Continuitatea trebuie să fie, de fapt, pusă în ele însele, ca o ordine, o egalitate. De aceea Leibniz determină mișcările lor ca egale unele cu altele, ca o legătură armonică a lor***** — ceea ce înseamnă, iarăși, că egalitatea nu este în ele înseși. De fapt, continuitatea constituie determinația esențială a neorganicului. Dar în același timp ea nu trebuie concepută ca ceva exterior sau ca egalitate, ci ca unitate care pătrunde sau care a pătruns, a dizolvat în ea singularitatea, — ca o fluiditate. Dar Leibniz nu ajunge aici, deoarece pentru el monadele sînt principiul absolut, individualitatea este ceea ce se suprimă pe sine.

b. O treaptă superioară a ființei o formează corpurile vii și î n s u f l e ț i t e, corpuri înăuntrul cărora o singură monadă domnește peste celelalte. Corpul legat cu această monadă care constituie entelehia, sufletul lui, este numit, împreună cu acest suflet, un corp viu, un animal. —O astfel de entelehie domnește peste celelalte, însă nu realiter, ci formal; iar membrele acestui animal sînt la rîndul lor ele înseși ființe dotate cu suflet, încît iarăși fiecare din ele își are în sine entelehia sa dominantă******.

---

* *Oper.*, vol. II, partea I, pp. 214—215, § 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, § 11, p. 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Op.*, vol. II, partea I), pp. 50, 53.

** *Oper*,, vol. II, partea I, pp. 79, 121, 234—237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cartea a II-a, cap. XIII, §§ 15, 17, pp. 106—107.

*** *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cartea a II-a, cap. XII, § 7, pp. 102—103; cap. XXI, § 72, p. 170; cap. XXIV, § 1, p. 185.

**** *Oper.*, vol. II. partea I, p. 39; *Nouveaux essais....*, cartea a III-a, cap. VI, § 24, p. 278; § 39, p. 290.

***** *Oper.*, vol. II, partea a II-a, p.60; *Nouveaux essais....*, cartea a II-a, cap. XXIII, § 23, p. 181.

****** *Principia philosophiae*, §§ 65—71, p. 28; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 3—4, pp. 32—33.

Însă terenul de „a domina" este aici numai un termen impropriu. Această dominare asupra altor monade nu este dominare căci toate sînt independente; este deci vorba de o expresie numai formală. Dacă Leibniz nu s-ar fi mulțumit cu acest cuvînt pentru a ieși din încurcătură, și ar fi dezvoltat mai de aproape acest gînd, tocmai această monadă dominantă le-ar fi suspendat pe celelalte, afirmîndu-le ca negative; ființarea-în-sine a celorlalte monade ar fi dispărut, adică ar fi dispărut principiul ființării absolute a acestor puncte sau indivizi. — Dar această relație reciprocă a acestora o vom examina ulterior.

c. Monada **conștientă** se deosebește de monadele
463 goale (materiale) prin claritatea reprezentărilor ei. Însă, se înțelege, acesta este numai un cuvînt nedeterminat, o deosebire formală; el indică tocmai că conștiința este distingerea a ceea ce e nedistins, faptul că distingerea constituie modul determinat al conștiinței. În chip mai determinat determină Leibniz distincția **omului**, spunînd că „el este capabil să cunoască **adevăruri necesare** și **eterne**", — sau că omul, pe de o parte, își reprezintă universalul, iar apoi ceea ce stă în relație; natura și esența conștiinței de sine rezidă în universalitatea conceptelor. „Adevărurile veșnice se bazează pe două principii; unul din principii este acela al **contradicției**, celălalt e acela al **rațiunii suficiente**. Primul este unitatea exprimată în chip inutil ca principiu, distingerea a ceea-ce-nu-poate-fi-distins (*das Unterscheiden Nichtzuunterscheidender*), A = A; el este definiția gîndirii, nu este însă un principiu care ar conține un adevăr ca conținut al său, adică nu exprimă conceptul distingerii ca atare. Celălalt principiu important a fost: ceea ce nu este distins în gînd nu este distins. „Principiul rațiunii suficiente este că totul își are temeiul său"* — particularul are generalul ca esență a sa. Adevărul necesar trebuie să-și aibă temeiul în el, așa încît acesta este descoperit prin analiză, adică tocmai prin acel principiu al identității. Analiza este reprezentarea favorită a descompunerii în concepte și propoziții simple; o descompunere care își nimicește relația, care deci, în fapt, constituie o trecere în opusul ei, fără să-și dea seama de acest lucru, și deci exclude și conceptul. — « Rațiune suficientă » pare a fi un pleonasm; Leibniz înțelegea prin « rațiune suficientă » cauze ultime, scopuri (*causae finales*). Este exprimată aici deosebirea dintre cauza

* *Principia philosophiae*, §§ 29—31, p. 24; *Principes de la nature et de la grâce*, § 5, p. 34; *Essais de théodicée*, vol. I, partea I, § 44, p. 115.

eficientă şi cauza finală"*. Acestea sînt, aşadar, momentele principale. 464

3. Însuşi acest universal, însăşi esenţa absolută — căci ea este totuşi şi altceva decît amintitele monade — se scindează şi la Leibniz în două laturi, anume în fiinţa universală şi fiinţa ca unitate a contrariilor.

a. Fiinţa universală este D u m n e z e u . În adevăr acest principiu al raţiunii suficiente face, fără îndoială, trecerea mai departe la conştiinţa despre Dumnezeu, ca fiind cauză a lumii. O urmare a acestor adevăruri eterne este existenţa lui Dumnezeu : adevăr etern este conştiinţa despre ceea ce în sine şi pentru sine e universal şi absolut ; şi acest universal, acest absolut în sine şi pentru sine este Dumnezeu, este ca monadă una cu sine, este m o n a d a m o n a d e l o r , e monada absolută. — Adevărurile eterne, legile naturii trebuie să aibă o raţiune suficientă ; raţiunea suficientă universală se determină pe sine ca Dumnezeu. Şi aici revine din nou argumentul plictisitor al existenţei lui Dumnezeu ; Dumnezeu este izvorul adevărurilor şi conceptelor eterne, şi fără el nici o posibilitate n-ar avea realitate. El are privilegiul de a şi exista, în posibilitatea sa** ; — avem aici unitatea posibilităţii cu realitatea, însă într-un mod lipsit de concept. Ceea ce este necesar, dar nu este înţeles prin concept, este situat în Dumnezeu ; Dumnezeu este mai mult decît universalul, însă pe latura relaţiei contrariilor.

b. A doua latură este relaţia absolută a opuşilor. Aceasta se întîlneşte mai întîi în forma contrariilor absolute ale gîndului, a b i n e l u i şi a r ă u l u i . „Dumnezeu este creatorul lumii" ; aceasta se referă îndată la rău. — Această relaţie este aceea în jurul căreia se concentrează efortul filozofic, dar la a cărei unitate acesta n-a ajuns. Trebuie să fie înţeles răul din lume ; totuşi nu se depăşeşte opoziţia rigidă, Leibniz are plicticosul gînd că Dumnezeu a ales între infinit de multele lumi posibile pe cea mai bună : o p t i m i s m ***. Aceasta este o expresie proastă populară ; e un fel de trăncăneală privind posibilitatea reprezentării sau a închipuirii ; Voltaire a persiflat-o în chip spiritual. Deoarece lumea trebuia să fie o totalitate de esenţe 465

---

* *Principes de la nature et de la grâce*, § 7, p. 35.
** *Ibidem*, § 8, p. 35 ; *Principia philosophiae*, §§ 43—46, p. 25.
*** Vezi mai sus, p. 453.

finite, răul nu putea fi despărțit de ea, fiindcă răul este negație, finitate*. Realitatea și negația rămîn aici tot așa, față în față, ca și mai înainte. Aceasta este reprezentarea principală în *Teodicee*. — Așa ceva putem spune, desigur, în viața de toate zilele. Cînd îmi procur o marfă oarecare pe piața unui oraș și spun că această marfă, fără îndoială, nu este perfectă, dar e cea mai bună care s-a putut găsi, am un argument foarte bun ca să mă declar satisfăcut. Însă a înțelege prin concept este cu totul altceva. Propoziția lui Leibniz nu spune nimic mai mult decît că lumea este bună, dar că există în ea și rău ; totul e ca mai înainte. „Deoarece ea a trebuit să fie finită" : aceasta este simplă alegere, arbitrar. De ce și cum există în absolut și în hotărîrile lui finitate? Și apoi se conchide din determinația finității, ceea ce înseamnă, fără îndoială, deducere a răului.

„Dumnezeu nu vrea răul ; răul aparține numai indirect urmărilor, fiindcă u n e o r i n-ar putea fi realizat binele mai mare dacă n-ar exista răul. Deci acesta este mijloc în vederea unui scop bun". De ce nu recurge Dumnezeu la alt mijloc? Totul este aici exterior, nu în sine și pentru sine. „Însă un rău moral nu e îngăduit să fie considerat ca mijloc, și nici nu trebuie să
466 facem rău (potrivit apostolului) de dragul binelui ; dar răul se înfățișează totuși adesea în raportul de *conditio sine qua non* a binelui. Răul este în Dumnezeu numai obiectul unei voințe îngăduitoare (*voluntatis permissivae*)** : pe scurt, este tot ceea ce e răul. „Binele este scopul, dar orice bine, deci și cel subordonat, însă lucrurile indiferente și cele rele sînt adesea mijloace ; dar răul este numai *conditio sine qua non*, în sensul în care a spus Hristos că trebuie să existe sminteală"***.

„Ținînd seama de înțelepciunea lui Dumnezeu, trebuie să admitem că legile naturii sînt cele mai bune". În general, sîntem mulțumiți de ele, dar pentru o întrebare determinată răspunsul nu e mulțumitor. Vrem să cunoaștem binele pe care-l reprezintă a c e a s t ă lege. Acest lucru nu este realizat. „Legea

---

* *Essais de théodicée*, vol. I, partea I, § 20, pp. 96, 97 ; §§ 32—33, pp. 106—107 ; vol. II, partea a II-a, § 153, pp. 57—58 ; § 378, pp. 256—257.

** *Causa Dei asserta per justitiam ejus* (*Essai de théodicée*, vol. II), §§ 34—38, pp. 385—386.

*** *Ibidem*, § 39, p. 386 : *Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum : sed bonum, ut qualemcunque etiam subalternum ; res vero indifferentes, itemque mala, saepe ut media : at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.*

căderii, de exemplu, este cea mai bună: raportul timpurilor şi spaţiilor ca pătrat este cel mai bun". S-ar putea folosi tot aşa, pentru matematică, oricare altă putere. Leibniz răspunde: „Dumnezeu a făcut lucrurile astfel": acesta nu este un răspuns. Noi vrem să cunoaştem temeiul determinat al acestei legi; determinări generale ca cele de mai sus sînt pioase, dar nu sînt suficiente.

c. Pasul următor constă în aceea că raţiunea suficientă se raportă la reprezentarea monadelor. Principiile lucrurilor sînt monadele, fiecare monadă este pentru sine, nu acţionează asupra celeilalte, în acelaşi timp există armonie în lume. Dacă *monas monadum* [monada monadelor], adică Dumnezeu, este substanţa absolută, substanţialitatea celorlalte monade încetează. Este aici o contradicţie care e nerezolvată în sine: monada substanţială unică şi apoi multele monade singulare care trebuie 467
să fie independente, al căror fond constă în faptul că nu sînt în relaţie unele cu altele; astfel avem aici o contradicţie care nu este rezolvată. Monadele, ni se spune, sînt create de Dumnezeu, adică sînt instituite prin voinţa lui ca monade.

Unitatea celor ce există în opoziţie, unitatea s u f l e t u l u i şi c o r p u l u i, trebuie concepută, în general, ca relaţie, de la monade la monade. Această unitate Leibniz o înfăţişează ca pe o relaţie nediferentă (*nicht differente Beziehung*), ca pe o relaţie lipsită de concept, anume, ca pe o a r m o n i e p r e s t a b i l i t ă *. — Leibniz foloseşte exemplul a două ceasuri pornite la aceeaşi oră şi mergînd la fel**; astfel mişcarea regnului gînditor înaintează în determinarea sa potrivit scopurilor, iar înaintarea regnului corporal care îi corespunde se face conform legăturii generale de cauzalitate ***. — Avem acelaşi lucru la Spinoza pentru care aceste două laturi ale universului nu au legătură una cu alta, nu acţionează una asupra celeilalte, ci sînt complet indiferente una faţă de alta, în general lipseşte relaţia diferentă a conceptului. În gîndirea abstractă, care e lipsită de concept, modurile determinate primesc forma simplităţii, a însinelui, a fiinţării indiferente faţă de altul (deja roşul abstract

---

* *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, p. 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*, p. 70.

** *Second et troisième éclaircissement du système de la communication des substances*, pp. 71—73.

*** *Principia philosophiae*, § 82, p. 30; *Principes de la nature et de la grâce*, § 11, p. 36.

este afirmat ca fiind indiferent față de albastru etc.): un mod de a fi reflectat lipsit de mișcare. Aici îl părăsește pe Leibniz, ca și mai înainte, principiul său al individuației; aceasta are numai sensul de a fi unitate care exclude și nu se întinde peste altceva: unitate reprezentată, nu conceptul ei. Așadar, sufletul are o serie de reprezentări care se dezvoltă din interiorul lui, și această
468 serie a fost pusă în el de la origine, la crearea lui, adică lucrurile sînt așa în chip nemijlocit: sufletul este acest mod determinat în sine, mod determinat existent (*seiende Bestimmtheit*); dar modul determinat nu este în sine, existența lui este desfășurarea reflectată a acestui mod determinat în reprezentare. Cu această serie de reprezentări distincte merge paralel o serie de mișcări ale corpului, adică a ceea ce ființează în afara sufletului *. Momente esențiale ale realității sînt ambele serii; ele sînt indiferente una față de alta, dar sînt totodată în relație diferentă esențială una cu cealaltă.

Avem de o parte sufletul, ceea ce gîndește, iar de cealaltă parte corporalul, mișcările. Fiecare monadă este închisă în sine, nu acționează asupra corpului; orice este mulțime infinită de atomi, și totuși există o corespondență între atomi. Determinarea mai precisă a raportului monadei monadelor, a activității ei, constă în faptul că ea este cea care prestabilește modificările monadelor; armonia aceasta Leibniz o situează în Dumnezeu **. Dumnezeu este rațiunea suficientă a acestei corespondențe; el a aranjat mulțimea atomilor în așa fel, încît modificările originare ce se desfășoară în una dintre monade corespund modificărilor ce au loc în celelalte monade. Aceasta este armonie prestabilită. Cînd un cîine primește lovituri de baston, se dezvoltă în el durerea, se dezvoltă și succesiunea bastoanelor, precum și actele celui ce-l bate; determinările acestea își cor spund toate unele altora, și aceasta nu datorită legăturii obiective dintre ele, ci fiecare serie este independentă ***. Legăturile dintre monade nu sînt datorite acestora. Prin urmare, principiul armoniei este în afara lor, în Dumnezeu, care este astfel monada monadelor, unitatea absolută; Dumnezeu este cauza corespondenței.

---

* *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, pp. 54—55.

** *Principia philosophiae*, § 90, p. 31; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 12—13, pp. 36—37; § 15, pp. 37—38.

*** *Oper.*, vol. II, partea I, pp. 75—76.

Am văzut de la început cum a ajuns Leibniz la această 469
reprezentare. Fiecare monadă are natură reprezentativă în general şi, ca atare, fiecare este reprezentare a universului. Fiecare monadă este în sine totalitatea, e în sine lumea întreagă. Dar aceasta încă nu înseamnă că reprezentarea aceasta este o reprezentare conştientă; monada nudă este şi ea în sine universul, iar diferenţierea este dezvoltarea acestei totalităţi în ea*. Ceea ce se dezvoltă în ea este în acelaşi timp în armonie cu toate celelalte dezvoltări; avem o unică armonie. „În univers totul este legat în chipul cel mai exact, el este dintr-o unică bucată, ca un ocean: cea mai neînsemnată mişcare îşi propagă efectul pînă la cea mai mare depărtare"**. Dintr-un fir de nisip ar putea fi înţeles universul întreg în toată dezvoltarea lui, dacă am cunoaşte integral firul de nisip. Această aserţiune nu spune mare lucru, oricît ar părea ea de strălucită, deoarece restul universului este ceva mai mult şi altceva decît firul de nisip pe care-l cunoaştem. A spune că esenţa acestuia e universul, este vorbărie goală, deoarece tocmai universul ca esenţă nu este universul. La firul de nisip trebuie să se adauge altceva ce nu este în el; şi întrucît gîndul adaugă la el mai mult decît toate firele de nisip existente, universul şi dezvoltarea lui pot fi deci fără îndoială, înţelese. Aşadar, fiecare monadă are sau este reprezentarea universului întreg, adică tocmai ea este reprezentare în general, însă e totodată şi o reprezentare determinată — fiind astfel această monadă; reprezentare potrivit situaţiei şi împrejurărilor ei particulare ***.

Monada este activă, are reprezentări, percepţii aceste percepţii, care formează universul ei, se dezvoltă în ea conform legilor activităţii. După cum mişcările lumii exterioare se desfă- 470
şoară conform legilor corpurilor, tot astfel desfăşurarea din sine a reprezentării în sine însăşi, a spiritului, ascultă de legile dorinţei. Libertatea este spontaneitate, faptul că ceea ce se dezvoltă în fiecare monadă este dezvoltarea ei imanentă; libertatea este numai spontaneitate conştientă ****. Acul magnetic are spontaneitate. Leibniz spune: natura acului magnetic este aceea de a se îndrepta spre nord; dacă el ar avea conştiinţă,

---

* *Principia philosophiae*, §§ 58—62, p. 27; *Oper.*, vol. II, partea I, pp. 46—47.

** *Essais de théodicée*, vol. I, partea I, § 9, pp. 85—86.

*** *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 12—13, p. 36—37; *Werke*, vol. II, partea I, p. 337.

**** *Essais de théodicée*, vol. II, partea a III-a, § 291, pp. 184—185.

şi-ar reprezenta că aceasta este autodeterminarea sa; ar avea astfel voința să se conducă potrivit naturii sale*. Căci fiecare lucru are *appetitus* conform propriei sale naturi. În timp ce, aşadar monadele sînt închise, fiecare dezvoltîndu-se în sine însăşi, această dezvoltare trebuie pe de altă parte să fie în armonie. Un întreg organic, un om, constă în a-şi fixa din sine însuşi scopul; însă ține de conceptul lui ca el să fie îndreptat spre altceva. El îşi reprezintă cutare ori cutare lucru, vrea cutare sau cutare lucru; activitatea lui se îndreaptă într-acolo şi dă naştere la schimbări. Determinarea sa interioară devine astfel determinare a corpului şi apoi modificare spre exterior; el apare ca o cauză, acționînd asupra altor monade. Însă acest lucru este numai o aparență. Acest altceva este realul, întrucît îl determină monada, întrucît ea îl pune ca negativ; ea este acest ceva pasiv în ea însăşi, toate momentele sînt astfel închise în ea. Dar tocmai pentru aceasta ea nu are nevoie de alte monade. Dacă această ființare-pentru-altul este o aparență, atunci tot astfel este şi această ființare-pentru-sine, care nu are sens decît raportată la ființarea-pentru-altul; ea nu are nevoie de alte legi decît de monade în ele înseşi.

Ceea ce este mare la Leibniz este această intelectualitate; însă el n-a ştiut să desăvîrşească această reprezentare; şi, din această cauză, intelectualitatea aceasta este totodată multiplicitate infinită. Aceasta este absolută, monada este indepen-
471 dentă; această intelectualitate nu a ştiut să învingă singularul (*das Eins*). Diviziunea din concept, diviziune care merge pînă la eliberarea din sine însuşi, pînă la aparența unei independențe distincte, Leibniz n-a ştiut s-o îmbine în unitate. Acordul acestor două momente, acordul mersului reprezentărilor şi al mersului reflexiei exterioare, înfățişîndu-se drept cauză şi efect, el nu ştie să-l înfăptuiască în sine şi pentru sine; de aceea el lasă cele două momente să cadă unul în afara celuilalt. Fiecare din ele este pasiv pentru un altul. Mai precis, el le consideră pe amîndouă într-o singură unitate; dar în acelaşi timp activitatea lor nu este pentru ele. Şi progresul fiecăruia devine pentru sine neinteligibil, deoarece mersul reprezentării, fiind determinat în el însuşi de scopuri, are nevoie de acest moment al alterității, propriu pasivității, şi la rîndul ei legătura dintre cauză şi efect are nevoie de general; însă fiecare dintre aceste

---

* *Essais de théodicee*, vol. I, partea I, § 50, p. 119.

momente este lipsit de acest alt moment al său. Dar întrucît în desfăşurarea reprezentărilor conştiente nu se produce o legătură necesară, ci apare accidentalitate, apar sărituri, acest lucru se întîmplă, după Leibniz, datorită faptului „că natura unei substanţe create atrage după sine modificarea ei neîncetată într-o anumită ordine, pe care ea o conduce spontan (*spontanément*) prin toate stările pe care ea le va întîlni; astfel încît acela care vede toate cunoaşte în starea prezentă a substanţei şi starea ei trecută şi viitoare. Legea ordinii care determină individualitatea substanţei particulare are o relaţie exactă cu ceea ce se petrece în fiecare altă substanţă şi în universul întreg" *. Adică în sine monada n u e s t e, sau există două feluri de a privi: să fie considerată ca activă spontan, creîndu-şi reprezentările, potrivit formei şi să fie privită ca moment al întregului necesităţii; aceasta înseamnă, potrivit lui Spinoza, a o considera din ambele laturi.

Această unitate, conform căreia determinarea voinţei 472
omului concordă cu schimbarea pe care el crede că o produce astfel, există prin altul, nu din afară; şi acest altul este Dumnezeu, care prestabileşte această armonie; aceasta este cunoscuta armonie prestabilită. În timp ce se modifică o monadă, se petrec în cealaltă monadă schimbări ce corespund acestei modificări; această corespondenţă este o armonie şi este instituită de Dumnezeu. Deci această unitate absolută este transferată în Dumnezeu; el este monada monadelor. Înaintea lui Dumnezeu monadele nu erau independente; în Dumnezeu ele sînt absorbite, sînt ideale. S-ar ivi astfel acum cerinţa să fie înţeleasă tocmai acea unitate a ceea ce mai înainte era despărţit; numai că Dumnezeu are privilegiul de a i se pune în seamă ceea ce nu poate fi înţeles. Cuvîntul « Dumnezeu » devine atunci expedientul care duce el însuşi la o unitate care e numai nominală; însă ieşirea multiplicităţii [adică a monadelor] din această unitate nu este arătată.

Prin urmare, Dumnezeu joacă în filozofia modernă un rol mult mai mare decît în cea antică. În filozofia modernă înţelegerea este exigenţă principală, e dominantă opoziţia absolută dintre gîndire şi fiinţă. Atît cît înaintează de departe gîndurile, atît de departe se extinde universul; acolo unde încetează înţelegerea, încetează universul şi începe Dumnezeu; încît

---

* *Oper.*, vol. II, partea I, p. 75.

există chiar părerea că prin înțelegere Dumnezeu devine rău, căci el este coborît în lumea finitului. — Se pleacă de la ceva determinat; cutare și cutare lucru este necesar, dar noi nu înțelegem unitatea acestor momente; unitatea aceasta aparține atunci lui Dumnezeu. Deci Dumnezeu este oarecum albia în care se împreună toate contradicțiile. *Teodiceea* lui Leibniz este o astfel de colecție populară. Aici sînt iscodite mereu tot felul de subterfugii: despre contradicția dintre dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu se spune că se temperează una pe alta; tot așa, cînd e vorba să se arate cum se împacă prestiința lui Dumnezeu cu libertatea omenească; la tot pasul sinteze care
473 nu merg niciodată la temelie, și nici nu înfățișază tezele opuse ca pe niște momente.

Acestea sînt principalele momente ale filozofiei lui Leibniz. Ea este o metafizică ce pleacă de la o determinație limitată proprie intelectului; această determinație este multiplicitatea absolută, astfel încît legătura nu poate fi concepută decît ca continuitate. Prin aceasta unitatea absolută este deja suprimată, însă ea e pre-supusă. Iar legătura indivizilor unii cu alții nu poate fi explicată decît susținînd că Dumnezeu este acela care determină armonia în modificările indivizilor. Filozofia lui Leibniz este un sistem artificial, întemeiat pe categoriile intelectului privind ființa absolută a multiplului, singularitatea abstractă. Ceea ce este important la Leibniz rezidă în principii, în principiul individualității și în teza indiscernabilității.

2. WOLF

De filozofia lui Leibniz se leagă nemijlocit filozofia lui Wolf, deoarece aceasta este, propriu-zis, o sistematizare a celei leibniziene, motiv pentru care ea se mai numește și filozofia leibniziano-wolfiană. Wolf este autorul unei elaborări sistematice a materialului filozofic în general. Wolf și-a cîștigat merite mari, merite nepieritoare în cultura intelectuală a germanilor; el este primul care în Germania a transformat în proprietate generală nu chiar filozofia, dar gîndul în forma gîndului, instalîndu-l pe acesta în locul vorbirii pornite din sentiment, din percepția sensibilă și din reprezentare. Aceasta este, cum am spus adineauri, o latură a culturii care pe noi

aici nu ne priveşte direct, ci numai în măsura în care această formă a gîndului se valorifică pe sine ca filozofie. Această filozofie a devenit cultură generală : gîndirea determinată, rezonabilă, a fost principiul ei fundamental ; ea a fost extinsă asupra întregului cerc al existentului. Filozofia spirituală mai înaltă, substanţială, interesul speculativ — pe care l-am văzut mani- 474
festîndu-se la Böhme într-o formă proprie şi încă barbară — s-a stins cu totul, dispărînd din Germania fără să lase efecte, uitată fiind totodată şi limba în care el se exprimase.

Ceea ce merită cel mai mult să fie notat în legătură cu împrejurările în care a trăit Wolf, născut în 1679 în Breslau ca fiu al unui brutar, este faptul că la început el a studiat teologia, apoi filozofia, şi în 1707 a fost numit profesor de matematică şi filozofie în Halle, unde teologii pietişti, şi cu deosebire Lange, au căutat să-i găsească cele mai infame motive de conflict : pietatea nu avea încredere în acest intelect. (Cînd este veritabilă, ea se îndreaptă spre un conţinut care e de natură speculativă şi depăşeşte intelectul.) Cînd adversarii au văzut că nu cîştigă partida prin înscenările lor, au recurs la intrigi, trimiţînd un denunţ regelui Frederic Wilhelm I — tatăl lui Frederic al II-lea şi un prieten barbar al soldaţilor — şi insinuînd că, potrivit determinismului lui Wolf, omul nu are voinţă liberă şi că deci nici soldaţii nu dezertează din liberă voinţă, ci datorită unei dispoziţii particulare (armonie prestabilită) a lui Dumnezeu ; învăţătură care, dacă ar fi răspîndită printre militari, ar fi extrem de periculoasă. Auzind aşa ceva, regele, foarte furios, emise îndată un ordin de cabinet care punea în vedere lui Wolf ca, sub pedeapsa spînzurătorii, să părăsească, în cursul a de două ori 24 de ore, Halle şi statele prusiene. Deci Wolf părăsi oraşul Halle la 23 noiembrie 1723. Teologii au adăugat la toate acestea şi scandalul că au predicat împotriva lui Wolf şi a filozofiei lui, pioşii franconi mulţumind în genunchi în biserică lui Dumnezeu pentru această îndepărtare a lui Wolf. Numai că bucuria lor n-a durat mult. Wolf se duse la Kassel şi fu numit îndată ca primul profesor al Facultăţii de filozofie din Marburg ; în aceeaşi epocă el fu ales membru al academiilor de ştiinţe din Londra, Paris şi Stockholm, iar Petru I al Rusiei îl numi vicepreşedinte al nou-înfiinţatei sale academii din Petersburg. El fu chemat şi în Rusia, chemare 475
pe care o refuză, primi însă un onorariu. Prinţul elector al Bavariei îl făcu baron. Scurt : Wolf fu încărcat cu onoruri

exterioare care, mai ales atunci — dar şi acum —, impuneau foarte mult marelui public şi care erau prea mari ca să nu trezească la Berlin cea mai mare senzaţie. — Fu numită atunci la Berlin o comisie care avea să dea un aviz despre filozofia wolfiană (căci aceasta n-a putut fi alungată), comisie care o declară absolut nepericuloasă şi inofensivă pentru stat şi religie, astupînd gura teologilor şi interzicînd continuarea certei. Îndată după urcarea sa pe tron, Frederic al II-lea îl rechemă într-o formă foarte onorabilă pe Wolf (1740), — Lange murise —, chemare pe care Wolf o acceptă. (Deja Frederic Wilhelm îi adresase o foarte măgulitoare scrisoare de rechemare, însă Wolf ezitase să accepte chemarea, nu avea încredere.) Wolf fu numit vicecancelar al Universităţii din Berlin. Însă el a supravieţuit chemării sale : la sfîrşit, sala lui de prelegeri era complet goală. A murit în 1754 *.

Wolf a dat întregii cunoaşteri o formă pedant-sistematică. El a devenit deosebit de celebru în domeniul matematicilor, precum şi în acela al filozofiei, filozofia lui fiind timp îndelungat dominantă în Germania. Dar, în general, filozofia lui trebuie să fie considerată ca filozofie a intelectului, care s-a extins asupra tuturor obiectelor ce aparţin domeniului cunoaşterii ; fără îndoială, filozofie clădită pe fundament leibnizian, însă clădită în aşa fel, încît speculativul a dispărut din ea complet. Cît priveşte filozofia, Wolf şi-a cîştigat merite mai cu seamă în legătură cu cultura generală a germanilor şi, înainte
476 de toate, el trebuie să fie numit dascăl al germanilor. Putem spune că Wolf este primul care a încetăţenit filozofarea în Germania. Şi-au cîştigat merite în această privinţă şi T s c h i r n h a u s e n şi T h o m a s i u s, merite nepieritoare, fiindcă au scris despre filozofie în limba germană.

O mare parte a s c r i e r i l o r sale Wolf le-a elaborat tot în această limbă maternă a sa; lucrul acesta este important. Titlurile scrierilor filozofice în limba germană sînt : *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit* [Gînduri rezonabile despre puterile intelectului omenesc şi despre întrebuinţarea justă a lor în cunoaşterea adevărului], Halle, 1712, in 8° ; *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der*

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. IV, secţiunea a II-a, pp. 571—582 ; Tiedemann, *op. cit.*, vol. VI, pp. 511—518 ; Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 79, pp. 195—196.

Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [Gînduri rezonabile despre Dumnezeu, lume şi sufletul omului, precum şi despre toate lucrurile în general], Frankfurt şi Leipzig, 1719; *Von der Menschen Thun und Lassen* [Despre acţiunile şi delăsările omului], Halle, 1720; *Von dem gesellschaftlichen Leben* [Despre viaţa socială], Halle, 1721; *Von den Wirkungen der Natur* [Despre efectele naturii], Halle, 1723 etc. Aşadar, Wolf a scris în limba germană; Tschirnhausen şi Thomasius participă la această glorie, în timp ce Leibniz a scris numai în limba latină şi franceză. Se poate spune însă — cum am amintit deja * — că o ştiinţă aparţine unui popor numai atunci cînd acesta o posedă în limba sa proprie; şi acest lucru este cel mai necesar cînd e vorba de filozofie. Deoarece gîndul are în el momentul de a aparţine conştiinţei de sine, sau de a fi ceea ce îi este cel mai propriu. De exemplu, spunînd în limba noastră proprie « *Bestimmtheit* » în loc de « determinaţie », « *Wesen* » în loc de « esenţă » etc., avem ceva ce e nemijlocit pentru conştiinţă, aceste concepte fiind pentru ea ceea ce îi este mai propriu, conştiinţa avînd mereu de-a face cu ele şi nu cu termeni străini. Limba latină are o frazeologie proprie, un cerc determinat, grade ale reprezentării: este lucru recunoscut că, atunci cînd scrii latineşte, este îngăduit să fii plat; este cu neputinţă să spui latineşte, în scris sau spre a fi citit, tot ceea ce vrei.

Wolf a scris despre toate părţile filozofiei, pînă la economie, 477
volume in quarto, în nemţeşte, şi în latineşte, în total 40 de astfel de volume, dintre care 23 de tomuri groase sînt scrise în latineşte. Scrierile lui matematice formează alte numeroase volume in quarto. Calculul diferenţial şi integral al lui Leibniz mai cu seamă Wolf a fost acela care l-a introdus în uzul general. — Despre conţinutul filozofiei lui Tschirnhausen şi al filozofiei lui Thomasius nu este însă mult de spus. Conţinutul acesta se bazează pe aşa-numita raţiune sănătoasă; avem aici pretutindeni superficialitate şi generalităţi goale, deşi începutul este făcut cu gîndirea. Generalitatea gîndului mulţumeşte fiindcă totul se găseşte în ea tocmai ca într-un proverb; dar proverb care în generalitatea lui nu are nici un conţinut determinat.

Prin urmare, conţinutul general al f i l o z o f i e i lui Wolf este în ansamblul lui filozofie leibniziană, doar că el

---

* Vezi mai sus, p. 257.

a sistematizat-o. Dar această observație se referă numai la determinațiile fundamentale ale monadelor şi ale teodiceei, cărora Wolf le-a rămas fidel. Marile merite ale lui Wolf în cultura intelectualistă (*Verstandesbildung*) a Germaniei — cultură care s-a manifestat atunci cu totul pentru sine, fără legătură cu adîncile concepții metafizice anterioare — sînt direct proporționale cu uscăciunea şi lipsa de conținut valoros în care s-a scufundat filozofia pe care el a împărțit-o în disciplinele ei formale, a țesut-o cu determinații de ale intelectului, aplicîndu-i pedant metoda geometrică şi ridicînd la rang general şi dominant, în acelaşi timp cu filozofii englezi, dogmatismul metafizicii intelectului, adică un mod de a filozofa care determină absolutul şi raționalul prin determinații şi relații de ale intelectului ce se exclud unele pe altele, de exemplu ca unu şi mulți sau simplitate şi compoziție, finit şi infinit, raport cauzal etc. Wolf a înlăturat complet, temeinic, filozofia scolastică-aristotelică şi a făcut din filozofie ştiință generală, apar-
478 ținînd națiunii germane. În afară de aceasta, el a dat filozofiei împărțirea sistematică şi cuvenită, în discipline, care s-a bucurat de autoritate pînă în timpul cel mai recent.

I. Filozofie t e o r e t i c ă. Wolf expune în primul rînd 1. l o g i c a, purificată de elaborarea scolastică; această logică este logica intelectului, sistematizată de Wolf; el expune apoi 2. m e t a f i z i c a. Aceasta conține: a. o n t o l o g i a, tratarea categoriilor abstracte, cu totul generale, ale filozofării, ale ființei (ὄν); *ens unum*, *bonum* [*est*]; unul (*das Eine*) accident, substanță *, cauză şi efect **, fenomenul etc.; este o metafizică abstractă. b. Doctrina următoare este c o s m o l o g i a; aceasta este doctrină generală despre corpuri, doctrină despre lume. Avem aici principii metafizice abstracte despre lume: nu există întîmplare ***, salt în natură **** — legea continuității. Wolf nu a elaborat o doctrină a naturii şi o istorie a naturii. c. Urmează apoi p s i h o l o g i a r a ț i o n a l ă sau pneumatologia, filozofia sufletului: simplitatea, imaterialitatea, nemurirea sufletului *****. d. t e o l o g i a

---

* *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, partea I, cap. II, § 114, pp. 59—60 (Halle, 1741).

** *Ibidem*, § 120, pp. 62—63.

*** *Ibidem*, cap. IV, §§ 575—581, pp. 352—359.

**** *Ibidem*, § 686, p. 425.

***** *Ibidem*, cap. V, § 742, p. 463; § 926, p. 573.

naturală: argumente pentru existența lui Dumnezeu*. Psihologia empirică este intercalată**. — Aceasta este filozofia tecretică. II. Filozofia practică se compune din: 1. drept natural; 2. morală; 3. drept internațional sau politică; 4. economie.

Totul este expus în forme strict geometrice: în axiome, teoreme, scholii, corolare etc. Wolf se îndrepta, pe de o parte, spre un conținut mare şi cu totul general, pe de altă parte spre rigoarea metodei în ce priveşte propozițiile şi argumentele lor. 479
Conținutul este apoi luat în parte de la Leibniz în ce priveşte filozofia, sau este luat în parte empiric din senzațiile şi înclinările noastre; el a luat în întregime şi toate determinările carteziene (şi altele) ale conceptelor generale; a dat definiții despre ele şi a stabilit şi principii referitoare la acestea, demonstrîndu-le. — Aceasta este cunoaştere în maniera lui Spinoza, însă şi mai rigidă, şi mai plumburie. Wolf procedează astfel: dă definiții, acestea formează baza; în linie generală, ele se bazează pe reprezentările noastre; sînt definiții nominale. El transformă reprezentările noastre în determinații de ale intelectului; definiția este justă dacă corespunde unei astfel de reprezentări.

Pentru Germania (şi în general) Wolf a definit lumea conştiinței, ceea ce se poate spune şi despre Aristotel; Wolf a explicat întreaga sferă a reprezentărilor omeneşti, ceea ce e un lucru extrem de important pentru cultura generală. Conținutul este un amestec de principii sau de propoziții abstracte şi de argumente ale lor, amestecat cu experiențe pe al căror adevăr neîndoielnic îşi clădeşte Wolf o mare parte a propozițiilor sale, şi e şi nevoit să clădească şi să-şi scoată argumentele, dacă vrea să iasă un conținut. (La Spinoza nu există conținut, decît substanța absolută şi perpetua întoarcere înapoi la ea.) Acest conținut Wolf l-a cuprins în forma gîndului, în determinații care aparțin gîndului ca atare, sau l-a cuprins potrivit formei gîndului. Acesta este un mare merit. Ceea ce-l deosebeşte pe Wolf de Aristotel este faptul că în această elaborare el s-a comportat numai conform intelectului [formal], în timp ce Aristotel a tratat obiectul speculativ. Tratarea conform intelectului constă în faptul că fiecare determinație a gîndirii

---

* *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, partea I, cap. VI, § 928, pp. 574 şi urm.

** *Ibidem*, cap. III.

este fixată pentru sine ; scepticismul, dimpotrivă, confundă aceste determinații ferme şi fixe ale gîndului.

Wolf a întrebuințat, aşadar, metoda geometrică. În matematică, intelectul este la locul lui : triunghiul trebuie să rămînă triunghi. Wolf a fost dascălul intelectului printre germani. Metoda geometrică o aplicase deja Spinoza. Wolf a aplicat-o
480 tot atît de bine la toate, la tot ce este empiric, de exemplu în a sa aşa-numită matematică aplicată, unde introduce multe arte utile şi dă formă geometrică celor mai banale gînduri şi precepte ; ceea ce dă expunerii sale un aspect pedant, mai cu seamă cînd conținutul se justifică îndată în fața reprezentării şi fără această formă.

Rigoarea metodei a devenit apoi, fără îndoială, în parte foarte pedantă. Silogismul este aici forma principală, şi adesea avem de-a face cu un pedantism barbar care se înfățişează în toată rigiditatea lui. În matematică (patru volume mici) Wolf tratează şi despre arhitectură, şi despre arta războiului. De exemplu, în arhitectură un principiu este : ferestrele trebuie să fie pentru două persoane *. Facerea unei latrine este prezentată ca problemă împreună cu rezolvarea ei **. — Să luăm următorul exemplu foarte bun din arta războiului : Al „patrulea principiu. Apropierea de fortăreață trebuie să fie făcută tot mai grea dușmanului, cu cît se apropie el mai mult de ea". În loc să spună : „fiindcă pericolul este cu atît mai mare", ceea ce este deja banal, urmează : „Argument. Cu cît se aprc pie mai tare dușmanul de fortăreață, cu atît mai mare este pericolul. Dar cu cît este mai mare pericolul, cu atît mai mult trebuie să-i poți opune rezistență, pentru a-i contracara loviturile şi a te scăpa de pericol în măsura în care acest lucru este cu putință. De aceea, cu cît se apropie mai tare dușmanul de fortăreață, cu atît mai grea trebuie să-i fie făcută apropierea. Q.E.D." ***. Fiind indicat ca temei, „fiindcă pericolul este mai mare", întreaga demonstrație este falsă, putîndu-se susține contrariul. Deoarece, dacă i se opune, la început,
481 inamicului toată rezistența posibilă, el nu poate veni mai aproape de fortăreață, şi deci pericolul nu poate deveni mai

---

* *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (Primele elemente ale ştiințelor matematice), partea I, *Anfangsgründe der Baukunst* (Primele elemente de arhitectură), der andre Teil, principiul 8, p. 414.

** *Ibidem*, problema 22, pp. 452—453.

*** *Ibidem*, partea a II-a, *Anfangsgründe der Fortifikation*, partea I, p. 570 (Primele elemente despre fortificații), partea I, p. 570.

mare. Rezistența mai mare are o cauză și nu temeiul acela neghiob ; anume fiindcă garnizoana operează acum mai aproape și deci într-un teren strîmt, ea poate presta o rezistență mai mare.

În felul acesta extrem de banal procedează Wolf cu orice conținut posibil. Orice element speculativ este înlăturat ; vedem cum toate conținuturile posibile sînt expuse în modul acesta de tratare. Ceea ce se află la baza acestor conținuturi sînt reprezentările noastre. Nu știm dacă definițiile sînt juste decît reducînd reprezentările noastre la gîndurile lor simple. Prin urmare, reprezentările noastre obișnuite sînt traduse în forma goală a gîndului. — Această barbarie a pedantismului sau acest pedantism al barbariei înfățișat în toate amănuntele și în toată amploarea lui și-a pierdut în mod necesar orice credit ; și, fără a exista o conștiință determinată despre cauza care face ca metoda geometrică să nu fie unica și suprema metodă de cunoaștere, acest pedantism a ieșit din modă datorită instinctului și conștiinței nemijlocite a puerilității acestor aplicații.

3. FILOZOFIA POPULARĂ

Filozofia wolfiană n-a avut nevoie decît să se dezbare de forma sa rigidă pentru ca astfel conținutul ei să devină filozofia populară de mai tîrziu. Aceasta vorbește pe limba conștiinței noastre de toate zilele, făcînd din aceasta supremul criteriu. Am văzut că și Spinoza pleacă de la definiții ; și acestea sînt puse înainte. Însă la Spinoza conținutul este de natură profund speculativă ; acest conținut nu este luat din conștiința obișnuită. La Spinoza gîndirea nu este numai forma, ci conținutul aparține gîndirii însăși ; el este conținut al gîndirii în sine. În conținutul speculativ, gîndirea se satisface pentru sine, conținutul se justifică de îndată în sine în fața gîndirii, el este în sine totalitate și astfel satisface instinctul [482] rațiunii. Dar, cînd conținutul este finit, el trimite la căutarea unui temei. La Spinoza conținutul este fără temei, adică nu are temei exterior ; el este temei în sine. Cînd e vorba de un conținut finit, vrem un alt temei decît acest conținut finit ; conținutul speculativ este integral în sine însuși.

Din punctul de vedere al conținutului ei, filozofia lui Wolf este, așadar, deja filozofie populară, cînd aceasta sub aspectul formei lasă să fie valabilă gîndirea. Filozofia wolfiană a dominat pînă la Kant. Baumgarten, Crusius, Mendelssohn au prelucrat fiecare în felul său filozofia wolfiană. Acesta din urmă a filozofat într-o formă mai populară, mai cu gust.

Formațiile filozofice pe care le-am examinat au caracterul de a fi metafizică, de a pleca de la determinații generale de ale intelectului, îmbinînd însă cu acestea experiența, observația și, în general, modul empiric. Una din laturile acestei metafizici se caracterizează prin faptul că opozițiile gîndirii sînt înfățișate conștiinței și interesul este îndreptat spre rezolvarea contradicției. Ea s-a ocupat cu interes de contradicțiile dintre : gîndire și ființă (întindere), Dumnezeu și lume, bine și rău, puterea lui Dumnezeu, prestiința lui și răul din lume și libertatea omenească ; de opoziția dintre suflet și spirit, dintre lucrurile reprezentate și lucrurile materiale, și de relația reciprocă dintre toate acestea. Rezolvarea acestor opoziții și contradicții trebuia totuși să fie găsită, și această rezolvare a fost situată în Dumnezeu. Așadar Dumnezeu este acela în care sînt rezolvate toate aceste opoziții. Aceasta este, pe latura lor principală, trăsătura comună a tuturor acestor filozofii. În plus, trebuie să remarcăm că aceste opoziții nu sînt rezolvate în ele însele, adică să observăm că nulitatea presupoziției nu este arătată în ea însăși, și astfel n-a fost înfăptuită o rezolvare într-adevăr concretă. Chiar dacă Dumnezeu este recunoscut ca rezolvînd
483 toate contradicțiile, Dumnezeu și rezolvarea acestor contradicții au fost mai mult numite decît cuprinse și înțelese. Cînd Dumnezeu este conceput potrivit însușirilor sale : providență, atotprezență, atotștiință etc., cînd însușirile lui Dumnezeu : putere, înțelepciune, bunătate, dreptate etc. sînt considerate ca însușiri ale lui Dumnezeu însuși, ele însele duc la contradicții. Aceste contradicții Leibniz a încercat să le înlăture, spunînd că ele se temperează unele pe altele : ele sînt astfel îmbinate, încît se suprimă reciproc. Dar aceasta nu înseamnă înțelegere a unor astfel de contradicții.

Această metafizică contrastează foarte mult cu filozofia antică, cu Platon, cu Aristotel. La filozofia antică noi ne putem reîntoarce mereu ; ea este satisfăcătoare pe treapta ei de dezvoltare ; avem în ea un centru concret care satisface sarcina proprie gîndirii, așa cum este înțeleasă această sarcină. În

această metafizică modernă opozițiile sînt dezvoltate ca contradicții absolute. Fără îndoială că este indicată şi rezolvarea lor absolută, Dumnezeu; dar această rezolvare rămîne încă abstractă, « dincolo ». « Dincoace » rămîn toate contradicțiile, sub aspectul conținutului lor, nerezolvate. Dumnezeu nu este conceput ca acela în care contradicțiile se rezolvă veşnic; el nu este conceput ca spirit, ca trinitate. Numai în el ca spirit, şi ca spirit întreit este conținută această opoziție dintre el însuşi şi altul său, şi fiul, şi este astfel conținută şi rezolvarea. Această idee concretă despre Dumnezeu, ca fiind rațiunea, n-a fost încă încorporată în filozofie; [şi deci] rezolvarea contradicțiilor este numai o rezolvare transcendentă.

Acum, spre a arunca o privire retrospectivă asupra străduințelor filozofice ale altor popoare, să ne îndreptăm spre înaintarea filozofiei. Pe întinsul acestei uscate filozofii a intelectului [formal] vedem făcîndu-şi din nou apariția — ca odinioară — scepticismul, însă propriu-zis în forma idealismului, anume susținînd că determinațiile sînt determinații subiective ale conştiinței de sine. — Am văzut cum a apărut gîndirea; acum vedem făcîndu-şi apariția conceptul. Gîndirea este forma 484
nemişcată a simplității. La stoici, determinația trece drept ceva gîndit. Aici în epoca modernă avem acelaşi fenomen, numai că ea are în fața ochilor săi imaginea sau conştiința interioară a totalității, spiritul absolut, pe care lumea îl are înaintea ei ca pe adevărul său şi spre conceptul căruia ea se îndreaptă: aceasta este o altă bază interioară, un alt în-sine al spiritului, în-sine pe care acesta se străduieşte să-l nască, din sine şi pentru sine, încît această naştere să fie o înțelegere a lui sau certitudine că el este întreaga realitate, el e rațiunea. La antici rațiunea (λόγος), ca ființă-în-sine şi ființă-pentru-sine a conştiinței, avea numai existență eterică, formală, ca limbă; aici însă rațiunea are certitudinea de a fi substanță existentă; de aici la Descartes unitatea conceptului cu ființa, şi tot astfel la Spinoza realitatea universală. — Ivirea conceptului mişcării gîndurilor fixe în ele însele înseamnă că mişcarea, care cade numai ca metodă în afara obiectului ei, să treacă în chiar acesta, adică să treacă conştiința de sine în gînduri. Gîndul este ființă-în-sine fără ființă-pentru-sine, este un mod obiectiv, dar nu ca un lucru sensibil, însă e altceva decît realitatea conştiinței de sine.

Acest concept pe care-l vedem intrînd acum în gîndire are trei forme: α) ca conştiință de sine individuală, reprezentarea for-

mală în general; β) ca conştiinţă de sine generală, care se îndreaptă spre toate obiectele, fie acestea obiecte gîndite, concepte determinate, fie obiecte care au forma realităţii; — se îndreaptă spre ceea ce în general este stabilit în gînd, spre lumea inteligibilă cu bogăţia determinaţiilor ei, care trece de un «dincolo», sau spre lumea inteligibilă, întrucît realizarea ei este lumea de «dincoace»; γ) în aceste două moduri nu este prezent decît conceptul real şi nu cel luat înapoi în gînd, adică conceptul care se gîndeşte pe sine însuşi ori conceptul gîndit. Primele moduri înseamnă o gîndire conceptuală, acest
485 din urmă mod este conceptul însuşi recunoscut ca esenţă: idealism. Aceste trei laturi se distribuie, ca şi pînă aici, între cele trei naţiuni care singure înseamnă ceva în lumea culturii. Englezilor le revine forma empirică, cu totul finită; francezilor, forma gîndirii încercîndu-se în toate, amplificîndu-se în realitatea sa, suprimînd orice determinaţie şi, de aceea, conştiinţă de sine universală, nelimitată, pură; germanilor, la rîndul lor, le revine intrarea-în-sine a acestei fiinţe-în-sine (*das Insichgehen dieses Insichseins*), gîndirea conceptului absolut.

CAPITOLUL AL II-LEA:

PERIOADĂ DE TRANZIȚIE

Decadența gîndirii pînă la apariția filozofiei kantiene. Împotriva acestei metafizici s-a ridicat acum ceea ce poate fi numit filozofie populară, filozofie reflexivă, empirism care reflectează, empirism care devine el însuși mai mult sau mai puțin metafizică; după cum, invers, amintita metafizică, în măsura în care ea se desface în științe particulare, devine empirism. În fața sus-menționatelor contradicții au fost afirmate principii ferme, care sînt imanente spiritului, sufletului omenesc; și față de faptul că noi găsim rezolvarea lor numai dincolo, în Dumnezeu, aceste principii ferme sînt o împăcare care are loc dincoace, o independență de dincoace. Aceste principii au fost îndreptate împotriva metafizicii transcendente, împotriva artificiilor de grupare ale metafizicii, împotriva asistenței divine, a armoniei prestabilite, a celei mai bune lumi etc. — împotriva acestui intelect doar artificial. Aceste principii sînt un sprijin rezonabil de dincoace, descoperit în ceea ce a fost numit, în general, minte sănătoasă, bun-simț. Aceste principii de dincoace, principii concrete, sînt principii cu conținut ferm care se află date în prealabil în sufletul omenesc, simțite în 486
el, contemplate, venerate. Astfel de determinații pot fi, fără îndoială, bune și recunoscute ca valabile cînd sînt cultivate sentimentele, intuiția, inima omului, intelectul lui. Cînd acesta este cazul, cînd inima omului este cultivată din punct de vedere etic, cînd spiritul lui este format intelectual pentru a gîndi, a reflecta, atunci în sufletul omului pot domina sentimente, înclinații frumoase, bune; poate să fie deci un conținut mai general pe care-l exprimă aceste principii. — Dar dacă din ceea ce numim «minte sănătoasă», «rațiune», din ceea

ce este sădit în inima omului natural facem conținut și principiu, atunci mintea sănătoasă se va considera pe sine ca o simțire și știință naturală. Inzii care venerează vaca, dar leapădă copii nou-născuți sau îi ucid, și care comit toate ororile posibile, egiptenii care se închină unei păsări, lui Apis etc. și turcii au și ei « minte omenească sănătoasă ». Mintea omenească sănătoasă și simțirea naturală a turcilor grosolani, luate drept criterii, dau principii îngrozitoare. Dacă însă vorbim n o i de minte omenească sănătoasă, de sentiment natural, ne gîndim întotdeauna la spirite cultivate. Iar cei ce fac regulă și criteriu din mintea omenească sănătoasă, din cunoașterea naturală, din sentimentul nemijlocit, din nemijlocita revelație lăuntrică a lor, nu știu că, dacă există în sufletul uman religie, morală, drept conținuturi ale acestui suflet, faptul se datorește educației și culturii, căci numai acestea au făcut din astfel de principii sentimente naturale. Așadar, aici se face principiu din sentimente naturale, din mintea sănătoasă a omului ; și printre ele se găsesc multe care pot fi recunoscute.

Aceasta este înfățișarea f i l o z o f i e i î n s e c o l u l a l XVIII-lea ; această formă de filozofie cuprinde în parte filozofie franceză, în parte filozofie scoțiană și în parte filozofie
487 germană. Aceasta din urmă, în măsura în care ea nu este metafizică wolfiană, este mai cu seamă indicată cu termenul de « iluminism » (*Aufklärung*). — Aici avem în general de luat în considerare trei laturi ; 1) Hume pentru sine ; 2) filozcfia scoțiană ; 3) filozofia franceză. Hume este sceptic. Filozofia scoțiană constituie un contrast față de scepticismul lui Hume. Filozofia franceză este a treia ; iluminismul german este o anexă, o formă mai ștearsă. Plecînd de la Dumnezeul metafizicii, nu se poate merge mai departe, adică la concret. Locke își întemeiază conținutul pe experiență ; poziția empirică nu duce gîndirea la o poziție fermă ; Hume neagă orice general ; scoțienii stabilesc principii și adevăruri generale, dar nu prin intermediul gîndirii : poziția fermă trebuie să fie luată din ceea ce este empiric ; francezii descoperă în realitate (*réalité*) generalul, dar nu găsesc conținutul acestui general în gîndire și din gîndire, ci-l descoperă ca substanță vie, ca natură, ca materie. Toate acestea înseamnă continuare a empirismului reflexiv. Trebuie să indicăm, acum cîteva determinații mai precise.

A. IDEALISM ŞI SCEPTICISM

Gîndirea în general este modul simplu, general de a fi identic cu sine însuşi; astfel ea este în chip esenţial mişcarea negativă prin care se naşte această identitate şi prin care determinatul se suprimă pe sine. Această mişcare a fiinţării-pentru-sine este moment esenţial al gîndirii însăşi; pînă acum această mişcare era în afara gîndirii. Gîndirea, sesizîndu-se pe sine ca mişcare în ea însăşi, este conştiinţă de sine, mai întîi formală, conştiinţă de sine individuală. Această formă o are gîndirea în s c e p t i c i s m, însă cu deosebirea că aici avem la bază certitudinea realităţii. Scepticismul este întoarcerea în conştiinţa individuală, dar astfel încît aceasta nu este pentru el adevărul, sau încît el nu-şi exprimă rezultatul, acesta nedobîndind semnificaţie pozitivă. Însă, cum la baza lumii moderne se află această substanţialitate absolută, această unitate a lui în-sine cu conştiinţa de sine, această credinţă în realitate în general, scepticismul are aici forma i d e a l i s m u l u i, proclamînd conştiinţa de sine sau certitudinea interioară drept întreaga realitate şi întregul adevăr. Forma cea mai rea este aceea cînd conştiinţa de sine, ca conştiinţă individuală sau formală, nu merge mai departe de afirmaţia că toate obiectele sînt reprezentări de ale noastre. Acest idealism subiectiv îl găsim la Berkeley şi, sub o altă formă, la Hume. Hume este un scoţian. Există şi o mulţime de filozofi englezi. Noi însă îi putem lăsa la o parte. Cudworth cu al său *Systema intellectuale*, C l a r k e cu argumentele lui pentru existenţa lui Dumnezeu sînt nume celebre. 488

1. B E R K E L E Y *

Acest idealism are înaintea lui poziţia lui Locke şi iese nemijlocit din Locke. Anume, la Locke am văzut că izvorul adevărului este pentru el experienţa sau fiinţa percepută. Cum această fiinţă sensibilă, ca fiinţă, are în ea determinaţia de a fi pentru conştiinţă, am văzut manifestîndu-se în chip necesar

---

* Omis în prelegerile din 1825—1826 şi 1829—1830; în acestea, Hume urmează abia după filozofia scoţiană şi franceză, şi-i premerge nemijlocit lui Kant; în prelegerile din 1825—1826 şi filozofia franceză premerge celei scoţiene.

această poziţie în faptul că cel puţin unele forme de existenţă au fost determinate de Locke cu precizarea că ele nu sînt în sine, ci numai pentru altceva; astfel, culoarea, figura etc. îşi au temeiul numai în subiect, în organizaţia lui particulară. Dar nici această fiinţă-pentru-altceva n-a fost interpretată de Locke ca concept, ci astfel încît ea ar aparţine conştiinţei de sine, nu conştiinţei de sine generale, spiritului, ci conştiinţei de sine opuse lui în-sine.

B e r k e l e y s-a născut în 1684 la Kilcrin lîngă Thomastown, comitatul Kilkenny, Irlanda; a murit în 1754 ca episcop englez*. — A scris : *Theory of vision*, 1709; *Treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710; *Three dialogues between Hylas and Philonous*, 1713; *The Works of George Berkeley*, London, 1784, 2 vol., in 4°.

489

Berkeley a reprezentat un idealism foarte apropiat de idealismul lui Malebranche. Faţă de metafizica intelectului a fost afirmată concepţia că toată fiinţa cu determinaţiile ei este ceva ce ţine de senzaţie, ceva ce este format de către conştiinţa de sine. Principalul gînd original al lui este : „Fiinţa a tot ce numim lucru este aceea de a fi perceput". Ceea ce cunoaştem noi sînt determinaţiile noastre. „Toate obiectele cunoaşterii omeneşti sînt idei", cum le numeşte el, asemenea lui Locke, „care provin fie din impresiile simţurilor exterioare, fie din perceperea stărilor şi activităţilor spiritului sau, în sfîrşit, sînt idei formate cu ajutorul memoriei şi al imaginaţiei prin separarea şi printr-o nouă îmbinare a primelor. Îmbinarea unor senzaţii diferite ale simţurilor ni se înfăţişează ca un lucru particular, de exemplu, asocierea senzaţiilor de culoare, de gust, de miros, de figură etc." **.

Acesta este materialul, obiectul cunoaşterii; ceea ce cunoaşte este ceea ce percepe, e activ, este eul care se manifestă în legătură cu acele senzaţii, în diferite activităţi, imaginaţii, amintire, voinţă. Berkeley admite deosebirea dintre fiinţa-pentru-sine-şi-modul-de-a-fi-altceva, dar şi această deosebire cade în eu. Cît priveşte o parte a materialului spre care este îndrep-

---

* Date despre viaţa şi scrierile episcopului Berkeley (în *George Berkeley's philosophische Werke* (Opera filozofică a lui George Berkeley), vol. I, Leipzig, 1781), pp. 1, 45; Buhle, *Geschichte der neuren Philosophie*, vol. V, secţiunea I, pp. 86—90.

** Buhle, *op. cit.*, pp. 90 — 91; *George Berkeley's philosophische Werke* (conţine *dialogurile dintre Hylas şi Philonous*), pp. 82 şi urm.

tat ceea ce e activ, este desigur recunoscut că ea nu există în afara spiritului, astfel: gîndurile noastre, sentimentele şi stările interioare sau produsele imaginaţiei. Dar tot astfel variatele reprezentări sensibile, senzaţiile pot exista numai într-un spirit. Prin culori, mirosuri, tonuri înţelegem totdeauna numai ceea ce este simţit *. Se vorbeşte numai despre relaţia dintre lucruri şi conştiinţă, ele nu ies din conştiinţă; ceea ce se spune despre ele ca despre ceea ce este e numai ceea ce e perceput. 490

Rezultă de aici că [lucrurile] le are numai conştiinţa de sine, căci o percepţie care nu este în cineva care are reprezentări nu e nimic, este nemijlocită contradicţie. Nu poate fi substanţă neperceptivă şi fără reprezentări aceea care ar fi substrat al unor percepţii şi reprezentări. — Dacă ne reprezentăm că există ceva în afara conştiinţei ce se aseamănă cu reprezentările, aceasta este deopotrivă contradictoriu. O reprezentare poate fi asemănătoare numai cu o reprezentare, o idee numai cu o idee **.

Locke a distins, de exemplu, întinderea şi mişcarea ca pe nişte însuşiri fundamentale ce revin obiectelor în sine. Berkeley observă foarte bine această inconsecvenţă a lui Locke: dacă mare şi mic, iute şi încet sînt considerate ca ceva relativ, şi dacă întinderea şi mişcarea sînt în sine, acestea nu pot fi nici mari, nici mici, nici iuţi, nici încete, adică nu pot fi absolut nimic, deoarece aceste determinaţii sînt conţinute în conceptul acelor însuşiri ***. — Ultima problemă care importă este aceea a substanţei abstracte, a fiinţei în general, avînd determinaţia reală a unui substrat al accidentelor. Însă Berkeley declară substanţa ca pe cel mai neinteligibil lucru dintre toate. Dar neinteligibilitatea nu face din ceva un ce lipsit de realitate sau neinteligibil în sine ****. 491

În felul acesta, realitatea exterioară, pe de o parte, dispare; aceasta este idealism. Berkeley opune existenţei obiectelor exterioare şi incomprehensibilitatea relaţiei dintre fiinţă şi spirit, — el nu opune existenţei obiectelor exterioare conceptul, căci acesta este ceea ce e negativ; ceea ce l-a preocupat pe el şi pe Leibniz a fost să cuprindă într-una ambele laturi.

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. V, secţiunea I, pp. 91; *Philos. Werke*, pp. 97 şi urm.

** Buhle, *op. cit.*, pp. 91—92; *Philos. Werke*, pp. 147—149, 185.

*** Buhle, *op. cit.*, pp. 92—93; *Philos. Werke*, pp. 123—132.

**** Buhle, *op. cit.*, pp. 93—94; *Philos. Werke*, pp. 154—162.

Însă este dată relaţia lui «altceva» cu noi : senzaţiile nu se dezvoltă din noi, cum îşi închipuia Leibniz, ci ele sînt determinate de altceva. Înseamnă să spui cuvinte goale vorbind cu Leibniz despre dezvoltare înăuntrul monadei ; seriile nu au în ele înseşi nici o legătură. Prin urmare, fiecare ce singular este determinat de altceva, nu de noi ; este indiferent ce anume este acest ce exterior, e lucru accidental. Referitor la cele două serii leibniziene, indiferente una faţă de cealaltă, Berkeley spune că a doua serie este cu totul de prisos. Seria lui altceva este numită de Berkeley obiecte ; însă acestea pot să nu fie ceea ce numim noi materie, spiritul şi materia pot să nu se întîlnească *.

Această fiinţă-în-sine-însuşi a celui ce are reprezentări contrazice direct caracterul necesar al reprezentărilor ; căci fiinţa-în-sine este libertatea celui ce are reprezentări, care însă nu le creează cu libertate, ci pentru care ele au înfăţişarea şi modul determinat ale unui « altceva » pentru sine. Berkeley nici nu ia idealismul în acest sens subiectiv, ci numai în sensul că spirite sînt acelea care comunică unele cu altele (« altceva » este el însuşi ceva ce are reprezentări), încît numai Dumnezeu este cel ce produce astfel de reprezentări ; astfel şi închipuirile sau reprezentările produse din noi în chip independent
492 rămîn diferite de cele create de Dumnezeu **, — de ceea ce este-în-sine. Această prezentare este recunoaşterea dificultăţilor pe care le ridică această problemă şi pe care Berkeley a voit să le înlăture într-un fel original. Inconsecvenţa proprie acelui sistem trebuie s-o preia iarăşi Dumnezeu, albia cea mare ; o lăsăm în grija lui Dumnezeu.

Scurt : pe lîngă acest idealism, întreaga existenţă empirică, fărîmiţarea realităţii, îşi păstrează complet aceeaşi înfăţişare pe care de altfel o are. Înfăţişarea sensibilă a universului şi reprezentările, precum şi sistemul gîndurilor, al judecăţilor lipsite de concept, rămîn aceleaşi ca şi mai înainte ; nu se schimbă absolut nimic în ce priveşte conţinutul, decît doar acea formă abstractă că totul nu sînt decît percepţii ***. Despre acest conţinut nu se ştie şi nu se înţelege nimic ; adică în acest idealism formal raţiunea nu are nici un conţinut propriu. Conştiinţa de sine rămîne, ca mai înainte, ceva plin cu

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. I, secţiunea 1, pp. 94—95 ; *Philos. Werke*, pp. 210, 275.
** Buhle, *op. cit.*, pp. 96—99 ; *Philos. Werke*, pp. 204, 211—213, 274.
*** Comp. *Philos. Werke*, pp. 259—262.

lucruri finite ; ea receptează conținutul în modul obișnuit, iar acesta are felul de a fi obișnuit. Felul de a vedea nu este fel de a vedea lucrurile, ci percepțiile, dar este tot atît de obișnuit fel de a vedea ca și cel de mai înainte. Un astfel de idealism se referă numai la opoziția dintre conștiință și obiectul ei, și lasă altfel cu totul neatinse desfășurarea reprezentărilor și opozițiile proprii conținutului empiric și divers. Și dacă întrebăm : care este oare adevărul acestor percepții și reprezentări — ca mai înainte adevărul lucrurilor —, nu ni se dă nici un răspuns. Este lucru destul de indiferent să ai o conștiință de sine care dibuiește în cuprinsul întregii empirii, asemenea întru totul felului obișnuit al lumii de a vedea și avînd același conținut, în loc de cunoaștere ; rămîn toate particularitățile conștiinței de sine, și ea nu cunoaște nimic din ele.

Cercetarea în care se angajează mai departe Berkeley cu privire la acest conținut — obiectul cercetării sale este cu totul 493
empiric-psihologic — se referă mai cu seamă la deosebirea ce există între senzațiile vizuale și cele tactile, pentru a arăta ce fel de senzații aparțin unora și ce fel altora. Acestea sînt cercetări care se mențin cu totul pe lîngă fenomene și fac unele distincții numai pe planul acestora, sau înțelegerea nu merge decît pînă la distingere. Însă este interesant că aceste cercetări s-au oprit mai cu seamă la spațiu și au dezbătut problema dacă reprezentarea distanței — și alte reprezentări referitoare la spațiu — le obținem oare cu ajutorul văzului, ori le dobîndim cu ajutorul pipăitului. — Spațiul este tocmai acest universal senzorial, — acest universal chiar în ceea ce este singular, — care, cu ocazia tratării empirice a dispersiei empirice, invită la gîndire și duce la ea (căci el este însuși gîndul) și prin care tocmai această percepere senzorială și reflectare despre percepere este încurcată în acțiunea ei ; și deoarece ea are aici un gînd obiectiv, ea ar fi invitată propriu-zis să gîndească sau să aibă un gînd cu care însă nu știe ce să facă, deoarece pe ea n-o interesează gîndul ori conceptul pur și simplu, ea nu poate ajunge la conștiința esenței ; acești empiriști nu concep esența ca gînd, ci ca pe ceva exterior, străin gîndului.

2. HUME

Trebuie să fie adăugat aici scepticismul lui Hume, care s-a făcut remarcat mai mult pe plan istoric decît este el remarcabil în sine. Însemnătatea lui istorică constă în faptul că,

propriu-zis, Kant își ia punctul de plecare al filozofiei sale din scepticismul lui Hume.

David H u m e s-a născut în 1711 la Edinburg și a murit la Londra, în 1776. El a trăit timp îndelungat în diplomație. Hume a devenit celebru datorită *Eseurilor* (*Essays*) sale filo-
494 zofice, și în măsură și mai mare ca istoric. A trăit în Edinburg ca bibliotecar, apoi a devenit secretar de ambasadă la Paris. Aici l-a cunoscut pe Jean-Jacques Rousseau și-l invită la Londra ; dar enorma neîncredere a acestuia i-a despărțit*.

Hume a scris : *A Treatise of human nature*, 3 vol., 1739, tradus de Iacob Halle, 1790, in 8° ; *Essays and Treatises on several subjects*, 2 vol. (vol. I, *containing Essays moral, political and literary*, editat pentru prima dată la Edinburg 1742 ; vol. II, *containing an Enquiry concerning human understanding*, o prelucrare a lucrării *Treatise*, tipărit pentru prima dată la Londra în 1748, in 8°).

Hume în f i l o z o f i a sa pleacă de la experiență, din care obținem noi conceptele noastre. Pe plan filozofic, foarte celebru l-a făcut scrierea sa *Essays*. În cuprinsul acesteia el a tratat subiecte filozofice, dar nu sistematic, ci ca un om de lume cultivat care e și gînditor, adică nu le-a tratat în legătură unul cu altul, și nici în toată întinderea pe care gîndurile lui ar fi putut-o lua propriu-zis ; ci, dimpotrivă, el a ales numai laturi particulare ale subiectelor sale, pe care le-a expus în cîteva eseuri.

Principalul avem să-l relatăm pe scurt. Hume pleacă de pe poziția de pe care plecaseră Bacon și Locke în filozofie, de la experiență ; filozofie a experienței. Aceasta trebuie să se sprijine pe un material care îi este dat de intuiția exterioară și de sentimentul interior ; aici aparține ceea ce ține de morală, de drept, de religie. Hume respinge ideile înnăscute **. Experiența constă în percepere. „Toate reprezentările noastre sînt parte impresii, senzații senzoriale, parte concepte sau idei”, categorii ale intelectului ; „acestea din urmă au același conținut
495 ca și primele, doar că acesta este mai puțin tare și mai puțin viu”. Toate obiectele rațiunii sînt „sau relații între concepte

---

* Buhle, *op. cit.*, vol. V, secțiunea 1, pp. 193—200.

** *Essays and Treatises on several subjects*, vol. III, *containing an Enquiry concerning human Understanding* (London, 1770), nota A, pp. 283—284.

cum sînt prepoziţiile matematice, sau fapte de experienţă"*. Prin urmare acesta este conţinutul.

Examinînd mai de aproape ceea ce se cuprinde prin noţiunea de experienţă, Hume descoperă alte determinaţii şi cu deosebire determinaţia generalului şi a necesităţii generale; categoria cauzalităţii a analizat-o cel mai mult Hume. — Scepticismul lui Hume are nemijlocit ca obiect al său filozofia lui Locke, precum şi idealismul lui Berkeley. Dezvoltarea mai departe a ideilor este următoarea: Berkeley lasă neatinse toate conceptele; la Hume opoziţia dintre sensibil şi general a devenit mai pură şi mai ascuţită; sensibilul a fost determinat ca lipsit de generalitate. Berkeley nu face această distincţie, adică nu-şi pune problema dacă în senzaţiile sale există sau nu există legătura necesară. Mai înainte experienţa era un amestec de aceste elemente.

Hume a dus la împlinire filozofia lui Locke, întrucît el a atras în mod consecvent atenţia asupra faptului că dacă ne menţinem pe poziţia lui Locke, experienţa este, fără îndoială, baza a ceea ce ştim, percepţia însăşi conţine tot ceea ce are loc, dar că în experienţă nu sînt conţinute, nu ne sînt date determinaţiile de generalitate şi de necesitate. Hume situează raţionalul în cauzalitate; această legătură este scoasă tot numai din experienţă, ea are valoare numai în măsura în care o astfel de legătură se întîlneşte în experienţă, — în experienţă nu descoperim necesitate. „Convingerea noastră despre existenţa unui lucru se bazează pe senzaţie, memorie şi pe inferenţe 496
scoase din legătura cauzală, adică din raportul cauză-efect. Cunoaşterea acestei legături cauzale nu ia naştere din inferenţe *a priori*, ci exclusiv din experienţă, noi aşteptînd urmări asemănătoare de la cauze asemănătoare, conchidem pe baza principiului o b i ş n u i n ţ e i de a lega fenomene diferite sau de a asocia reprezentări. Aşadar, nu există cunoaştere în afara experienţei, nu există metafizică" **.

Gîndul simplu este, propriu-zis, acesta: după Locke, experienţa este izvorul percepţiei, conceptul de cauzalitate, de

* Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. Wendt (Leipzig, 1829), § 370, pp. 439—440; *Essays and Treatises on several subjects*, vol. III, secţiunea a II-a, pp. 21—22; secţiunea a IV-a, partea 1, p. 42; Tennemann, vol. XI, pp. 433—434.

** Tennemann, *op. cit.*, § 370, p. 440; *Essays and Treatises on several subjects*, vol. III, secţiunea a IV-a, partea 1, pp. 43—45; secţiunea a V-a, 66—67; Buhle, *op. cit.*, vol. V, secţiunea 1, pp. 204—205; Tennemann, vol. XI, pp. 435—436.

legătură necesară noi îl obținem din experiență. Numai că experiența ca percepție sensibilă nu conține nici o n e c e s i t a t e, nici o legătură cauzală. Necesitatea este conținută îndeosebi în relația dintre cauză și efect. Dar în ceea ce determinăm noi astfel, ceea ce, propriu-zis, percepem este numai faptul că acum se întîmplă ceva și că apoi urmează ceva după aceasta. Perceperea nemijlocită se referă numai la un conținut de stări de lucruri care se succed în timp, stări și lucruri ce sînt adiacente și succesive, perceperea nemijlocită nu se referă însă la ceea ce numim cauză și efect, nu se referă la o astfel de legătură; în succesiune nu există legătură cauzală și deci nici necesitate *. Cînd spunem că presiunea apei este cauza prăbușirii acestei case, nu enunțăm o experiență pură. Noi
497 n-am văzut aici decît apa exercitînd presiune sau mișcîndu-se și apoi casa prăbușindu-se etc. În consecință, necesitatea nu este justificată de experiență; ci noi sîntem cei ce o introducem în experiență; ea este accidentală, e făcută de noi, este numai subiectivă. Acest fel de generalitate pe care noi îl conexăm cu necesitatea este atunci obișnuință. Văzînd adesea ceea ce urmează, sîntem obișnuiți să considerăm legătura ca pe o legătură necesară. Așadar, necesitatea este asociație accidentală de idei, care este obișnuință.

Tot astfel stau lucrurile și în privința a ce-e-g e n e r **a** l. Ceea ce percepem sînt fenomene, senzații singulare, sînt percepții că acum este așa și apoi altfel. Se poate întîmpla și ca aceeași determinație s-o percepem mai des, de mai multe ori. Dar acest lucru este încă departe de generalitate : generalitatea este o determinație ce nu ne este dată de experiență. — Se poate spune că această observație este cu totul exactă, dacă înțelegem prin experiență experiența exterioară. Experiența constată că ceva există; dar în acest fel generalul nu este încă în ea. De fapt, ființa senzorială ca atare este tocmai aceea care este pusă ca indiferentă, ca nedeosebindu-se de altceva; dar ființa senzorială este totodată și general în sine, adică indiferența determinației sale nu este unica sa determinație. Hume consideră deci necesitatea, unitatea contrariilor, ca pe ceva subiectiv, ca pe ceva ce ține de obișnuință; mai adînc nu putem coborî în gîndire. Obișnuința este o obișnuință necesară α) în conștiință, întrucît vedem în genere în ea principiul acestui

---

* *Essays and Treatises on several subjects*, vol. III, secțiunea a VII-a, partea 1, pp. 102—103; partea a II-a, pp. 108—109; secțiunea a VIII-a, pp. 118—119.

idealism ; β) dar este necesitate, reprezentată ca ceva cu totul accidental, lipsit de gînd şi de concept.

Această obişnuinţă se produce atît cînd e vorba de cunoştinţele noastre referitoare la natura sensibilă, cît şi în legătură cu dreptul şi moralitatea. Conceptele juridice şi cele morale se bazează şi ele pe un i n s t i n c t, pe un sentiment moral, subiectiv, supus adesea erorii *. De pe poziţii sceptice s-ar 498
putea arăta şi contrariul. Hume a privit de pe această poziţie juridicul, eticul şi determinaţiile juridice şi le-a contestat valabilitatea absolută a lor. Anume, dacă se presupune că cunoaşterea provine din experienţă şi că trebuie să considerăm ca fiind adevărat numai ceea ce provine din experienţă, descoperim, fără îndoială, în sentimentul nostru, de exemplu, sentimentul că ucigaşul, hoţul trebuie să fie pedepsit ; lucrul acesta îl simt şi alţii, şi astfel acest sentiment devine general valabil. Însă Hume se referă la părerile diferite ale popoarelor : la popoare diferite şi în epoci diferite au fost considerate ca juste acte diferite **. Au existat popoare care nu au avut sentimentul nedreptăţii în cazurile de furt ; de exemplu, lacedemonienii, aşa-numitele popoare ingenue din insulele Oceanului Pacific. Ceea ce trece drept imoral, ruşinos, nereligios în ochii unui anumit popor nu este considerat ca atare de alt popor. Prin urmare, astfel de lucruri se bazează pe experienţă, un subiect oarecare face cutare experienţă, descoperă în sine cutare sentiment, în sentimentul religios găseşte cutare figură, determinaţie a lui Dumnezeu, iar alt subiect face în aceste privinţe alte experienţe. Dacă deci adevărul se bazează pe experienţă, cînd determinaţia de generalitate, de valabilitate însine-şi-pentru-sine etc. provine din altă parte, ea nu este justificată de experienţă. Prin urmare, Hume a declarat acest fel de generalitate, ca şi necesitatea, ca fiind mai mult subiectivă, nu ca existînd obiectiv. O generalitate de felul acesta este obişnuinţa : noi avem obişnuinţa să considerăm cutare lucru ca just, ca moral ; ceea ce posedă în ochii noştri generalitate, 499
dar numai generalitate subiectivă ; alţii au alte obişnuinţe. — Acestea sînt observaţii importante şi ascuţite referitor la

---

* *Essays and Treatises on several subjects*, vol. IV, *containing an Enquiry concerning the principles of morals*, secţiunea I, p. 4, appendix, I, p. 170.

** Buhle, *op. cit.*, vol. V, secţiunea 1, pp. 230—231 ; cf. Hume, *op. cit.*, vol. III, secţiunea a XII-a, partea a II-a, p. 221 ; vol. IV, *An Enquiry* etc., secţiunea a IV-a, pp. 62—65 ; *A dialogue*, pp. 235—236 etc., etc.

acest izvor de cunoaştere considerat ca experinţă; şi de pe această poziţie de început a plecat reflexia kantiană.

Hume şi-a extins apoi mai departe scepticismul său asupra conceptelor şi doctrinelor despre libertate şi necesitate *, asupra argumentelor în sprijinul existenţei lui Dumnezeu **; şi, de fapt, scepticismul are aici un cîmp larg. Unor astfel de raţionări, ce pornesc din gîndiri şi posibilităţi, le pot fi la rîndul lor opuse alte reflexii; nici unele din acestea nu sînt mai bune decît celelalte. Ceea ce trebuie să fie stabilit în mod metafizic despre nemurire, Dumnezeu, natură etc. este propriu-zis lipsit de un temei, ca cel indicat ca temei, pe care să se sprijine; căci inferenţele prin care se face demonstraţia sînt concepte formate în chip subiectiv. Iar acolo unde este o generalitate, aceasta nu rezidă în lucru, ci e numai o necesitate subiectivă, adică obişnuinţă. Şi rezultatul care se desprinde pentru Hume din toate acestea este astfel cu necesitate un sentiment de uimire produs de starea cunoaşterii omeneşti, o neîncredere generală şi o nehotărîre sceptică; ceea ce, evident, nu este mult. — Starea cunoaşterii omeneşti despre care se miră Hume, el o determină mai de aproape în sensul că ar exista în cuprinsul ei un conflict între raţiune şi instinct. Acest instinct, care cuprinde multiple facultăţi, înclinaţii etc., ne înşală în fel şi chip, iar raţiunea descoperă acest lucru. Pe de altă parte însă, raţiunea este goală, e lipsită de conţinut şi de principii proprii, şi cînd este vorba de conţinut ea este nevoită să se raporteze la amintitele înclinaţii: — ea nu posedă un conţinut propriu.
500 Astfel, raţiunea nu are în sine nici un criteriu cu ajutorul căruia să rezolve conflictele dintre diferitele instincte şi pe cele dintre ea şi instincte***. În felul acesta, totul se înfăţişează în genere în forma unei existenţe iraţionale, necugetate; ceea ce este adevărat şi just în sine nu este înăuntrul gîndului, ci e în forma unui instinct, a unei înclinaţii.

Hume a adoptat principiul experienţei preconizat de Locke, dar el l-a urmat în chip mai consecvent; Hume a suprimat obiectivitatea, fiinţa-în-sine-şi-pentru-sine a determinaţiilor gîndului.

---

* *Essay and Treatises on several subjects*, vol. III, secţiunea a VIII-a.

** *Ibidem*, secţiunea a XI-a.

*** *Ibidem*, secţiunea a XII-a, partea 1, pp. 217—218, not. N., pp. 296—297; Buhle, *op. cit.*, vol. V, secţiunea 1, p. 210.

B. FILOZOFIA SCOŢIANĂ

Dimpotrivă, la **scoţieni** a apărut altceva. Adversarii lui Hume sînt în primul rînd filozofi scoţieni. Un alt adversar al lui trebuie să vedem, în filozofia germană, în Kant. Printre adversarii scoţieni ai lui Hume sînt mulţi filozofi. Filozofarea engleză se limitează la Edimburg şi la Glasgow (Scoţia), unde au urmat unii după alţii o mulţime de profesori. Ceea ce fu opus scepticismului lui Hume a fost un izvor interior, independent, al adevărului în ce priveşte sfera religiosului, a eticului. Acest lucru coincide cu Kant, care opune percepţiei exterioare un izvor interior al adevărului, însă acest izvor are la Kant o formă cu totul alta decît cea pe care o are el la scoţieni. Acest izvor interior, independent, nu este gîndire, raţiune ca atare, ci conţinutul care se produce din acest interior este de natură concretă, cere pentru sine şi material exterior, experienţă. Acestea sînt principii concrete, populare, opuse, pe de o parte, exteriorităţii izvorului cunoaşterii, iar pe de altă parte opuse metafizicii ca atare (gîndirii pentru sine abstracte sau raţionării-reflectării).

A doua latură a intelectului reflexiv este morala, foarte elaborată de filozofi germani, francezi şi mai cu seamă scoţieni. 501
De filozofie engleză nu mai poate fi vorba. Clarke, **Wollaston** etc. se întîlnesc în formele unei foarte curente metafizici a intelectului. Acestui fel de a vedea al spiritului îi aparţin apoi diversele filozofii morale pe care le vedem apărînd în Anglia. Însinele spiritului li se înfăţişează acestora în forma unei existenţe naturale, anume în forma înclinaţiilor, a sentimentelor. Principiile lor sînt: simţ moral, înclinaţii binevoitoare, simpatie etc. Aici remarcabilă este numai forma care, pe de o parte, înfăţişează obligaţia morală nu ca pe ceva străin, dat, poruncit, ci ca pe ceva absolut propriu conştiinţei de sine; dar pe de altă parte, prezintă proprietatea aceasta ca pe ceva natural, ca pe o existenţă inconştientă, lipsită de spirit, neraţională. Instinctul este orb, e o existenţă fixă care nu se poate depăşi pe sine, cum se poate depăşi pe sine conştiinţa de sine care gîndeşte. Fără îndoială, instinctul are particularitatea că în el activitatea pură, gîndirea şi conţinutul sînt nemijlocit una; instinctul îşi are în el însuşi conţinutul, iar acesta nu este un conţinut mort, în repaus, ci se mişcă, şi ambele, mişcarea (ieşirea) şi conţinutul, sînt identice. Dar această unitate are forma nemijlocirii numai ca nemijlocire care este: în primul

rînd, ea nu este o cunoaştere luată în chip necesar din percepția interioară; în al doilea rînd, ea este ceva determinat, care tocmai nu se suprimă pe sine, care nu poate fi depăşită, care nu este ceva general. Forța fixă şi instinctul nu sînt ceva infinit. Instinctele, cu modul lor determinat, sînt luate din experiență, iar forma instinctului, ca aceea a unei forțe, are aparența unei necesități. O astfel de rezonare pleacă de la experiență şi exprimă necesitatea acesteia ca pe ceva interior, ca pe o forță. De exemplu, sociabilitatea este un moment care se găseşte în experiență; trăind în societate, omul trage cele mai variate foloase. Pe ce se întemeiază deci necesitatea societății?
502 Pe o înclinație socială. Aceasta este cauză; aşa cum are loc totdeauna în fizică această traducere formală. Necesitatea unei existențe, de exemplu a fenomenelor electrice, îşi găseşte întemeierea într-o forță care le produce: aici avem numai forma retragerii din exterior în interior, a ceea-ce-este în ceva gîndit, care însă, la rîndul lui, este reprezentat tot ca un ce care este. Fizicienii nu sînt conştienți de acest lucru. Forța este necesară de dragul manifestării, de la aceasta trebuie să conchidem la aceea: manifestarea datorită forței, căci aceasta este cauza manifestării; acolo, forța există ca temei; aici, ca şi o cauză. Însă toate acestea se petrec fără ca fizicianul să-şi dea seama de faptul că în ce priveşte forma aici avem trecere de la concept la ființă şi înapoi, iar în ce priveşte conținutul avem accidentalitate completă a fenomenului: electricitatea este privită aşa cum este dată, se constată că oamenii înclină spre sociabilitate că au înclinații simpatetice etc.

Scoțienii s-au străduit mai ales să elaboreze morala şi politica; ei au considerat morala ca oameni cultivați şi au încercat să subordoneze unui principiu obligațiile morale. Multe dintre scrierile lor sînt traduse în limba germană; ele sînt scrise în maniera lui Cicero. — Acest sentiment moral şi simțul comun devin în general principii la englezii sau mai curînd la scoțienii Thomas Reid, Beattie, Oswald şi alții, şi filozofia speculativă dispare astfel total la ei. La aceşti filozofi scoțieni a mai existat şi o a t r e i a direcție, anume ei au încercat să indice în mod determinat şi principiul cunoaşterii; dar în linie generală ei au ajuns la acelaşi principiu la care se ajungea şi în Germania. O întreagă serie de filozofi scoțieni au făcut în această direcție adesea observații foarte fine. Ei au preconizat

ca temei al adevărului aşa-numita minte sănătoasă, simțul comun (*sensus communis*). — Forme principale sînt următoarele (căci fiecare filozof îşi are felul său propriu) : 503

1. THOMAS REID

Thomas Reid s-a născut în 1704 şi a murit în 1796 la Glasgow, unde a fost profesor *. El a preconizat principiul simțului comun, cercetînd care sînt principiile cunoaşterii. Reprezentarea lui este aceasta : „α) Există anumite adevăruri fundamentale nedemonstrate şi nedemonstrabile pe care le produce simțul comun şi pe care le recunoaşte nemijlocit ca hotărîtoare şi hotărîte". Există deci cunoaştere nemijlocită; prin ea este instituit un izvor interior independent, care astfel este opus religiei revelate. „β) Aceste adevăruri nemijlocite nu au nevoie de nici un sprijin din partea unei ştiințe artificiale, şi ele nici nu se supun criticii acesteia"; ele nu pot fi criticate de filozofare. „γ) Filozofia nu are nici ea însăşi altă rădăcină decît un adevăr nemijlocit, evident prin el însuşi; ceea ce contrazice aceste adevăruri este pentru sine însuşi fals, contradictoriu şi ridicol". Acestea sînt valabile cît priveşte cunoaşterea; şi „δ) moralitatea. Individul acționează în chip moral cînd lucrează conform unor principii rezonabile ale perfecțiunii întregului şi ale propriei sale obligații cunoscute" **. Acesta este felul de a vedea al lui Reid.

2. JAMES BEATTIE

James Beattie, născut în 1735, a fost profesor de morală în Edinburg şi în Aberdeen. A murit în 1803. Şi el face din simțul comun izvor al oricărei cunoaşteri : „Simțul comun 504
al simplului intelect omenesc este izvorul întregii moralități; al oricărei religii şi al oricărei certitudini. La mărturia simțurilor exterioare trebuie să se adauge confirmarea sim-

---

* *Tennemann, op. cit.*, § 371, p. 442.

** Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 119, p. 259; cf. Thomas Reid, *An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Edinburgh, 1810), cap. I, secțiunea a IV-a, pp. 19—20 (Deutsch, Leipzig, 1782, pp.17—18); cap. VI, secțiunea a XX-a, pp. 372—375 (Deutsch, pp. 310—311) etc.

ţului comun. Adevărul este ceea ce felul de a fi al naturii mele mă constrînge să cred. Credinţă înseamnă convingere cînd e vorba de adevăruri certe şi asentiment cînd e vorba de adevăruri probabile. Adevărul cert este cunoscut prin intuiţie, cel probabil prin demonstrare"*. Baza acţiunilor noastre o constituie astfel de convingeri absolut certe.

3. JAMES OSWALD

James Oswald a fost un pastor scoţian. El întrebuinţa expresia că astfel de principii noi le găsim în noi ca fapte**. „Existenţa fiinţei divine este (după el) pur şi simplu un fapt care se află absolut deasupra oricărei reflexii şi a oricărei îndoieli şi este nemijlocit cert pentru simţul comun etic"***. Este ceea ce şi în Germania acelei epoci era instituit ca principiu, o revelaţie interioară, o cunoaştere a conştiinţei, a unor principii, a unui conţinut, şi cu deosebire o ştiinţă despre Dumnezeu şi fiinţa lui.

4. DUGALD STEWART

Aici intră şi Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguson, Hutcheson. Ei au scris mai mult despre morală. Economistul Adam Smith este şi el filozof în acest
505 sens. Această filozofie scoţiană este prezentată acum în Germania ca ceva nou. Garve a tradus mai multe scrieri de-ale lor, despre morală. Tot astfel el a tradus şi *De officiis* a lui Cicero, care vorbeşte în acelaşi sens cînd spune : *insitum est a natura*. Cu aceasta încetează orice filozofare speculativă. Avem aici filozofie populară, care are, pe de o parte, această mare dreptate

---

* Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 120, pp. 261—262; cf. James Beattie, *Essays on the nature and immutability of truth* etc. (Edinburgh, 1776), partea I, cap. I, pp. 18—31 (Deutsch, Copenhaga şi Leipzig, 1772, pp. 24—42); cap. II, secţiunea a II-a, pp. 37—42 (Deutsch, pp. 49—55) etc.

** James Oswald, *An appeal of common sens in behalf of religion* (Edinburgh, 1772), vol. I, cartea I, introducere, p. 12 (trad. de Wilmsen, Leipzig, 1774, p. 11).

*** Rixner, *op. cit.*, 121, p. 262; cf. James Oswald, *op. cit.*, vol. II, cartea a II-a, cap. I, pp. 50—51 (pp. 54—55).

de a căuta în om, în conștiința lui izvorul a ceea ce în general trebuie să aibă valoare în ochii lui. Conținutul este totodată conținut concret; el este deci opus metafizicii propriu-zise, rătăcirii în cîmpul determinațiilor abstracte ale intelectului. — Dintre aceşti scoțieni, cel mai cunoscut este Adam Smith; Dugald Stewart pare a fi ultimul şi cel mai neînsemnat; el trăieşte încă *. În linie generală, avem la toți același teren, aceeaşi sferă a reflexiei. Aceşti filozofi caută o filozofie aprioricǎ, dar nu pe cale speculativă. Reprezentarea generală a principiului lor este « mintea sănătoasă », simțul comun; la acesta ei au adăugat înclinații binevoitoare, simpatie, simț moral; şi, pornind de la astfel de temeiuri, au elaborat excelente scrieri de morală: pînă la un anumit nivel de cultură este bine să ştim care au fost aproximativ gîndurile generale, pentru a le expune istoric, a ne referi la exemple şi a le explica.

În timpul din urmă filozofia scoțiană a trecut în Franța şi profesorul R o y e r-C o l l a r d, actualul preşedinte al celei de-a doua camere **, precum şi discipolul său J o u f f r o y procedează la dezvoltarea mai departe a acestei filozofii, plecînd de la faptele de conştiință şi recurgînd la reflexie elaborată şi la experiență.

Aici aparține ceea ce francezii numesc i d e o l o g i e; aceasta este metafizică abstractă, înşirare, analiză a determina- 506
țiilor simple ale gîndirii. Acestea nu sînt tratate dialectic, ci materialul este luat din reflexia, din gîndurile noastre, iar în acesta sînt arătate determinațiile care sînt conținute în el.

C. FILOZOFIA FRANCEZĂ

Trecem la f i l o z o f i a f r a n c e z ă. Relația ei față de metafizică este aceea că în timp ce omul ca metafizician este laic față de sine însuşi, ea suprimă starea laică, pe cea politică, religioasă, filozofică. La englezi constatăm doar existența acestui idealism; α) sau un idealism formal, în genere, simpla traducere a ființei în ființa-pentru-altul; ființă înseamnă a fi perceput; β) „însinele acestui a-fi-perceput este constituit din instincte, impulsuri, obişnuințe etc., din forțe oarbe, deter-

* Prelegerile din 1825—1826.
** Prelegerile din 1829—1830.

minate; reîntoarcerea în conștiința de sine este ea însăși privită ca un lucru natural. În acel prim idealism, întreaga finitate, extindere a fenomenelor, a senzației, precum și aceea a gîndurilor, a conceptelor determinate, fixe, rămîne aceeași ca și în conștiința nefilozofică. Sceptĭcismul lui Hume lasă să cadă tot generalul în obișnuințe și instincte, adică acest scepticism înseamnă o luare-împreună mai simplă a lumii fenomenale; dar acest mai-simplu, aceste instincte, impulsuri și forțe sînt și ele o existență lipsită de spirit, nemișcată, determinată a conștiinței de sine.

Mai vie, mai plină de mișcare, mai plină de spirit este filozofia franceză; sau, mai curînd, ea este ce e spiritual însuși. Ea este conceptul absolut care se întoarce împotriva întregului regn al reprezentărilor existente și al gîndurilor fixate, distrugînd tot ce este fix și conferindu-și conștiința libertății pure. La baza acestei activități idealiste se află certitudinea că ceea ce există, ceea ce e valabil în sine, este totul esență a conștiinței de sine, certitudinea că nici conceptele (esențe singulare care
[507] domină conștiința de sine reală) de bine și de rău, nici cele de putere și bogăție, nici reprezentările fixe ale credinței în Dumnezeu și în relațiile lui cu lumea, în guvernarea lui, precum nici credința în obligațiile morale ale conștiinței de sine față de el, nu sînt adevăruri (nu sînt în-sine), n-ar fi în afara conștiinței de sine. Toate aceste forme, însinele real al lumii reale, însinele lumii suprasensibile, se suprimă pe ele înseși în acest spirit conștient de sine însuși. Acesta vorbește și nu ține la ele potrivit modului legitim care consideră aceste reprezentări ca avînd valoare așa cum tocmai sînt, acceptîndu-le ca adevărate, venerîndu-le ca pe unele ce există independent, liber, în afara conștiinței de sine, ci le privește cu finețe spirituală; adică, prin activitatea sa, numai conștiința de sine face ceva din ele, și face din ele altceva decît ceea ce se înfățișează ele nemijlocit că sînt și că valorează; pentru acest spirit are valoare și interes numai comportarea spirituală, adică tocmai această formație și mișcare înfăptuită de către conștiința de sine a lui. Ține de caracterul conceptului, în realitatea sa, să considere ca valabil ceea ce este esență pentru această conștiință de sine care vede și înțelege toate.

Trebuie să vedem deci cum este esența pentru această conștiință de sine absolut înțelegătoare. Mai întîi acest concept este fixat numai ca mișcare negativă a conceptului; ceea ce este pozitiv, simplu, adică esență, cade în afara acestei mișcări.

Nu-i rămîne acestui concept nici o distingere, nici un conținut; deoarece orice conținut determinat se pierde în acum-amintita negativitate. Această esență goală este în general pentru noi gîndirea pură, *être suprême*; sau reprezentată obiectiv ca existentă, în genere, în fața conștiinței, materia.

Vedem făcîndu-și aici liber apariția așa-numitul materialism și ateism ca rezultat necesar al conștiinței de sine pure, înțelegătoare. Pe de o parte, în această mișcare negativă piere orice determinație care înfățișează spiritul ca pe un «dincolo» al conștiinței de sine, și îndeosebi pier în el 508
toate determinațiile, printre care și aceasta care îl afirmă ca spirit, în chip esențial toate reprezentările credinței despre el, credință pentru care el trece de ceea-ce-este în afara conștiinței de sine ca conștiință de sine, piere tot ce este transmis prin tradiție, tot ce este impus de autoritate. Rămîne în picioare numai esența prezentă, reală; deoarece conștiința de sine recunoaște ceea-ce-este-în-sine numai ca pe ceva ce este pentru ea ca conștiință de sine, în care ea se știe pe sine reală ca materie; și pe aceasta o recunoaște ca activă, desfășurîndu-se și realizîndu-se în multiplicitate ca natură. În prezent, eu sînt conștient de realitatea mea; și în mod consecvent conștiința de sine se descoperă pe sine însăși ca materie, sufletul îl găsește ca fiind material, reprezentările le consideră ca mișcări și modificări în organul intern numit creier, mișcări și modificări ce se produc în urma impresiilor exterioare ale simțurilor.

O altă formă de explicație este, dimpotrivă, aceea care pune ființa sau esența absolută în măsură atît de mare ca pe un «dincolo» al conștiinței de sine, încît nu se cunoaște absolut nimic despre ființa absolută însăși, despre însinele ei. Ea poartă golul nume de Dumnezeu. Căci oricum ar fi determinat Dumnezeu, cad toate determinările; el este egal cu X, cu necunoscutul absolut. Aceasta nu se numește ateism, fiindcă: α) face încă uz de un nume gol care nu spune nimic, β) exprimă relațiile necesare ale conștiinței de sine, obligațiile morale etc. nu ca fiind necesare în sine și pentru sine, ci ca necesare prin raportare la un altceva, anume la necunoscutul, — deși nu există nici o relație pozitivă cu un necunoscut decît aceea de a te suprima ca singular, ca individ. Însă necunoscut nu este materie, deoarece acest ce simplu, gol, este determinat negativ, ca ceea-ce-nu-este pentru conștiința de sine. Dar în felul acesta s-a întîmplat același lucru; căci materia este generalul, ființa-pentru-sine reprezentată ca suprimată. Însă ade-

vărata reflectare asupra acelui necunoscut ne arată că acesta este deopotrivă pentru conștiința de sine ca un ce negativ al ei, adică e materie, realitate și prezență ; el este acest negativ
509 pentru mine, acesta este conceptul său. Aici deosebirea unui atare ce pare a fi cu totul altceva, — deosebire cu privire la care nu i se poate recunoaște uneia din partide că ceea ce crede ea este așa, — este deosebirea care se bazează pe această din urmă abstracție.

Așadar, ca materie, ca obiectivitate goală, esența absolută este determinată prin conceptul care distruge orice conținut și orice determinație, avînd ca obiect al lui numai acest general. Este conceptul care se comportă numai distrugînd și care nu se elaborează din nou pe sine din această materie sau gîndire pură, sau substanțialitate pură. Un mod al ființei materiei este gîndirea. — Propriu-zis, se produce aici în acest obiect substanța spinozistă.

Dar cealaltă latură, pe lîngă cea goală sus-amintită, este cea plină. Deoarece conceptul este acum prezent numai în forma sa negativă, desfășurarea pozitivă rămîne fără de concept ; ea are forma naturii, forma unui existent, atît în domeniul fizic, cît și în cel moral. — Cunoașterea naturii rămîne cea obișnuită, științifică, nespeculativă, iar în esența ei, întrucît această cunoaștere trebuie să fie filozofie, rămîne un fel general de a vorbi, care operează într-una cu cuvintele : „forțe, relații, conexiuni diferite", dar nu ajunge la nimic determinat. — Tot așa, în domeniul spiritului ; metafizica spiritului este în parte astfel ticluită, încît ea e tocmai o organizație particulară prin care iau naștere forțele numite senzație, percepție etc. ; vorbărie plictisitoare care nu poate explica nimic, care ia fenomenele și percepțiile și reflectează asupra lor, însă totodată face din însinele lor anumite forțe, determinații, al căror interior noi nu-l cunoaștem mai de aproape. — Determinarea și cunoașterea laturii morale tinde de asemenea la reducerea omului la așa-numitele instincte și înclinații naturale ale lui. Însinele are forma unui ce natural, fie că acest ce natural se numește iubire de sine, egoism sau înclinație socială ; trebuie
510 să trăim conform naturii. Această « natură » se oprește la feluri generale de a vorbi, la descrieri generale, — cum este starea naturală a lui Rousseau. Ceea ce se numește metafizică a reprezentărilor este empirismul lui Locke, care caută să arate originea și producerea acestora în conștiință, în conștiință întrucît ea este individuală și se naște în lume din lipsa de conștiință, învă-

ţînd ca conştiinţă senzorială. Această origine şi naştere exterioară ei o confundă cu devenirea şi cu conceptul lucrului. Cînd întrebăm în chip nedeterminat: „care este originea, devenirea apei?" şi răspundem că ea iese din munţi sau că provine din ploaie, am răspuns în spiritul acelei filozofări. Pe scurt spuse lucrurile: numai negativul este interesant, iar despre acest fel de filozofie franceză pozitivă nu poate fi vorba.

Însuşi acest negativ aparţine, din această cauză, propriu-zis, culturii; explicaţiile propuse în cadrul lui nu ne privesc aici. Iată de ce, ceea ce este demn de admiraţie în scrierile franceze, care sînt importante sub acest raport, este această energie şi forţă uimitoare a conceptului împotriva existenţei, împotriva credinţei, împotriva oricărei puteri a autorităţii milenare. Remarcabil este caracterul sentimentului de cea mai adîncă revoltă împotriva a tot ce fusese considerat ca valabil, împotriva a ceea ce era pentru conştiinţa de sine fiinţă străină, împotriva a ceea ce voia să existe fără ea şi în ceea ce ea nu se regăsea pe sine însăşi: — o certitudine în ce priveşte adevărul raţiunii, pe care conştiinţa de sine îl opune întregii şi îndepărtatei lumi inteligibile, lume de a cărei pieire ea este sigură. — Raţiunea a doborît toate prejudecăţile, repurtînd victoria asupra lor. — Ceea ce este pozitiv sînt aşa-numitele adevăruri nemijlocit evidente ale simţului comun; ale simţului comun care nu conţine nimic altceva decît acest adevăr şi această cerinţă de a se regăsi pe sine însuşi şi se opreşte la această formă.

Ateismul, materialismul şi naturalismul francez, este, pe de o parte, îmbinat cu cel mai profund sentiment de revoltă 511
împotriva presupoziţiilor şi afirmaţiilor lipsite de concept cuprinse în religiile pozitive, împotriva determinaţiilor juridice şi morale şi împotriva orînduielilor civile; şi el este îndreptat împotriva acestora cu o seriozitate plină de spiritualitate, sprijinit pe simţul comun şi nerecurgînd la declamaţii frivole. Pe de altă parte, acest materialism ateist ia naştere din străduinţa de a sesiza absolutul ca pe un ce prezent, ca pe ceva gîndit şi totodată ca pe o unitate absolută, — străduinţă care, negînd conceptul de scop atît în natură (negînd deci conceptul de viaţă), cît şi în domeniul spiritual, negînd conceptul de spirit şi de libertate, nu ajunge decît la abstractul unei naturi nedeterminate, la abstractul senzaţiei, al mecanismului, al egoismului şi al utilităţii. — În constituţiile lor de stat francezii au plecat de la abstracţii, de la idei generale care sînt negativul faţă de realitate; englezii, invers, au plecat de la realitatea

concretă în edificiul diform al constituţiei lor ; nici scriitorii lor nu s-au ridicat pînă la principii generale.

Trebuie să menţionăm două feluri de forme care sînt îndeosebi importante în privinţa culturii : filozofia franceză şi i l u m i n i s m u l. Ceea ce Luther a început numai pe planul sufletului, al sentimentului, libertatea spiritului care, nu-şi prinde conştient rădăcina ei simplă — acesta este universalul însuşi ; orice conţinut dispare în gînd, gîndul se umple cu sine însuşi. — Francezii au formulat determinări, gînduri generale şi au ţinut cu fermitate la ele ca la nişte principii universale, şi anume în forma convingerilor individului în el însuşi. Libertatea devine stare mondială, se îmbină cu istoria universală, devine epocă a acesteia : este vorba de libertatea concretă a spiritului, de universalitate concretă ; filozofia carteziană a fost metafizică abstractă, acum avem principii referitoare la concret. La germani găsim orăcăit, ei vor să mai explice şi aceste lucruri, 512 produc ceva mizerabil şi particular. Francezii plecînd de la gîndirea generalului, libertatea conştiinţei germane plecînd de la conştiinţă — care ne învaţă să examinăm totul şi să păstrăm ceea ce e bun — s-au întîlnit sau au acelaşi drum : numai că francezii, oarecum fără scrupule, au dat totul direct jos şi au păstrat cu fermitate un gînd determinat : sistemul fiziocratic ; germanii vor să-şi asigure retragerea, să cerceteze, plecînd de la conştiinţă, dacă le este şi îngăduit. Francezii au luptat cu spiritul, germanii cu intelectul împotriva conceptului speculativ. Întîlnim la francezi o trebuinţă filozofică adîncă, atotcuprinzătoare, plină de viaţă, cu totul altfel decît la englezi şi la scoţieni, şi chiar şi la germani : găsim la francezi o concepţie generală despre univers, cu totul independentă de orice autoritate, precum şi de orice metafizică abstractă. Potrivit metodei lor, francezii pleacă de la reprezentare şi sentiment, sprijinindu-şi pe acestea dezvoltările : acestea formează o mare concepţie, care are totdeauna în vedere întregul, căutînd să-l dobîndească şi să-l menţină pe acesta.

Acest simţ comun, această minte sănătoasă, avînd conţinutul luat din inima omenească, din sentimentul natural al omului, s-a ridicat, pe de o parte, împotriva laturii religioase a vieţii, şi anume împotriva diferitelor momente ale acesteia, mai întîi contra religiei pozitive, apoi contra cătuşelor superstiţiei şi ale ierarhiei ; pe de altă parte, această minte sănătoasă s-a ridicat, ca iluminism german, împotriva religiei protestante în măsura în care aceasta are un conţinut pe care ea l-a primit

din revelaţie şi în general prin dispoziţie bisericească. Unul dintre curente s-a îndreptat împotriva formei autorităţii în general, celălalt împotriva conţinutului. Cu conţinutul, această formă de gîndire poate eventual termina repede, întrucît ea nu este ceea ce se înţelege prin raţiune, ci este ceea ce trebuie să fie numit intelect. Intelectului îi este uşor să descopere contradicţii la baza cea mai profundă a celor ce nu pot fi înţelese decît 513
pe cale speculativă. Intelectul şi-a aplicat criteriul său la conţinutul religios, a descoperit în acesta contradicţii şi l-a declarat lipsit de valoare. Intelectul procedează în acelaşi fel împotriva unei filozofii concrete oarecare. Acest lucru l-a făcut atît filozofia germană, cît şi cea franceză, prima împotriva religiei luterane, a doua contra religiei catolice.

Ceea ce a rămas din acestea este ceea ce se numeşte t e i s m şi, în general, credinţă; acesta este acum conţinutul foarte general rămas în multe teologii; şi este acelaşi conţinut care se găseşte şi în mahomedanism. Însă pe linia aceasta, a intelectului reflexiv îndreptat contra religiei, s-a mers şi pînă la materialism, ateism şi naturalism. Dar determinaţiile de ateism nu trebuie să fie tratate cu uşurinţă, deoarece este lucru foarte obişnuit ca unui individ ale cărui reprezentări despre Dumnezeu diferă de acelea pe care le au ceilalţi să i se reproşeze că nu are religie sau chiar că este ateist. Aici însă, acesta este cazul; această filozofie a mers pînă la ateism, determinînd ca materie, natură etc., ceea ce trebuie conceput ca fiind suprem, activ, eficient; putem spune că în ansamblu avem spinozism, unde substanţa unică este scoasă în lumină ca fiind ceea ce este suprem. Acest lucru l-au făcut îndeosebi francezii. Cîţiva dintre ei nu trebuie însă să fie socotiţi aici, de exemplu Rousseau. O scriere de-a lui, *Mărturisirea de credinţă a vicarului din Savoya**, conţine în întregime teismul pe care-l putem găsi la teologii germani. Alţii au trecut în mod explicit la naturalism; aici trebuie mai ales să fie amintit Mirabeau cu al lui *Système de la nature.* Ideile sînt foarte superficiale: *le grand tout de la nature* este ultimul cuvînt; în general, totul se repetă mereu, expunerea 514
este ternă.

În cuprinsul a ceea ce s-a numit filozofie franceză: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, şi a ceea ce apoi a apărut ca iluminism în Germania şi a fost interzis

---

* *Emile ou de l'éducation*, vol. II (Paris, 1813, éd. stéréotype), livre IV, *Profession de foi du vicaire savoyard*, pp. 215 şi urm.

ca ateism, putem distinge trei laturi : 1) latura negativă, considerată cu deosebire ca rea ; 2) latura pozitivă ; 3) latura filozofică, metafizică.

1. DIRECŢIA NEGATIVĂ

Filozofia franceză are o tendinţă n e g a t i v ă, împotriva a orice este pozitiv ; ea are o poziţie distructivă faţă de ceea ce subzistă ca pozitiv, faţă de : religie, obişnuinţe, datini, opinii, faţă de starea lumii cît priveşte ordinea juridică, faţă de instituţiile de stat, de administrarea dreptului, de metodele de guvernămînt, de autoritatea politică şi juridică, de constituţia statului, precum şi faţă de artă. Într-o formă spălăcită a apărut acest lucru în Germania, ca iluminism. Însă, ca toate lucrurile, şi această latură negativă trebuie să fie judecată cu dreptate. Ceea ce are în ea substanţial această latură este atacul instinctului raţiunii împotriva stării de degenerare, ba chiar a minciunii generale şi totale, de exemplu, împotriva elementului pozitiv al religiei împietrite. Noi numim religie credinţa tare, convinsă în Dumnezeu ; de faptul că această credinţă este credinţă în învăţătura creştină facem mai mult sau mai puţin abstracţie. Dar cînd este vorba de acest atac împotriva religiei, trebuie să ne gîndim la cu totul altceva. Acest element pozitiv este negativul raţiunii. Trebuia să fie cercetate : starea religioasă cu puterea şi măreţia ei, corupţia moravurilor, cupiditatea, ambiţia, desfrîul ; cu toate acestea, se pretindea veneraţie. A fost cel mai oribil formalism şi moarte starea în care trecuseră religia pozitivă şi legăturile de coeziune ale societăţii omeneşti,
515 ale instituţiilor de drept, ale puterii de stat. Filozofia franceză, a pornit de asemenea şi împotriva statului. Ea a atacat prejudecăţile şi superstiţiile şi, mai ales, concepţia societăţii civile, a moravurilor curţilor princiare şi ale funcţionarilor guvernului, a sesizat şi înfăţişat ceea ce era rău, ridicol, infam şi a expus toată ipocrizia şi puterea nedreaptă a rîsului, disprețului şi urii lumii, a dus spiritul şi sufletul la indiferenţă faţă de idolii lumii, împingînd sufletul şi spiritul spre revoltă.

Contradicţia pe care o conţinea exıstenţa trebuie s-o recunoaştem : vechile instituţii, care nu mai aveau loc în sentimentul evoluat al unei libertăţi şi umanităţi conştiente de sine şi care de altfel îşi aveau temeiul şi subzistenţa

în sentimente mutuale şi în apatia şi dezinteresarea conştiinţei, instituţii care nu mai corespundeau spiritului ce le crease, aveau acum pretenţia ca, cu ajutorul culturii ştiinţifice care luase naştere, să treacă în faţa raţiunii ca ceva sfînt şi just : acest formalism l-a doborît filozofia franceză. Nu trebuie să pierdem din vedere sentimentele pe care le manifestă aceşti scriitori : constatăm revoltă împotriva imoralităţii. Atacurile lor sînt formulate parte cu argumentare, parte cu spirit, parte ele se sprijină pe simţul comun şi nu erau îndreptate împotriva a ceea ce numim religie. Aceasta a fost lăsată neatinsă şi recomandată în chipul cel mai elocvent.

Sub acest aspect al ei, filozofia franceză s-a comportat în chip distructiv faţă de ceea ce în sine era deja distrus. Noi putem să le reproşăm francezilor atacurile lor împotriva religiei şi a statului, dar cine îşi face o imagine justă despre oribila stare a societăţii, despre mizeria şi josnicia societăţii franceze, trebuie să recunoască meritul filozofilor francezi. Făţărnicia, falsa cucernicie, tirania care se vede frustrată de prada sa, imbecilitatea pot spune acum că ei au atacat religia, statul şi moravurile. Dar ce religie au atacat ei ? Nu religia purificată de Luther, ci cea mai ruşinoasă superstiţie, popimea, prostia, depravarea sentimentelor, au atacat mai cu seamă risipa averilor în desfrîu, îmbuibarea nerușinată cu lucruri lumeşti în mijlocul 516
sărăciei generale. Au atacat statul, însă ce stat ? Stăpînirea cea mai oarbă a miniştrilor şi a tîrfelor lor, a nevestelor şi servitorilor lor, încît o armată enormă de mici tirani şi de paraziţi considerau că ţine de dreptul divin al lor să prade veniturile statului şi să-şi bată joc de sudoarea poporului. Lipsa de pudoare şi nedreptatea au devenit necrezut de mari ; moravurile corespundeau depravării instituţiilor. Puteau fi constatate ilegalităţi comise de indivizi împotriva dreptului şi a politicului, precum şi nedreptăţi împotriva conştiinţei şi a gîndului.

În ce priveşte statul : aceşti filozofi nu s-au gîndit nicidecum la revoluţie ; ei au dorit, au pretins îmbunătăţiri, însă mai ales îmbunătăţiri subiective : guvernul să pună capăt abuzurilor, să angajeze bărbaţi cinstiţi în posturi, bărbaţi care să aibă sarcina să înfăptuiască acele îmbunătăţiri ; de genul acesta erau măsurile pozitive despre care vorbeau ei : principilor să li se dea o educaţie bună, miniştri să fie bărbaţi oneşti, principii să nu fie cheltuitori etc. Revoluţia franceză a fost provocată de încăpăţînarea rigidă a prejudecăţilor, şi îndeosebi de orgoliul, de completa absenţă de judecată, de cupiditate. Filozofii

francezi au putut avea numai idei generale, abstracte despre ceea ce trebuie să fie, ei n-au putut indica şi modalitățile de realizare a ceea ce trebuie să fie. Ar fi fost însă sarcina guvernului să înfăptuiască reforme, îmbunătățiri concrete, dar acest lucru el nu l-a înțeles.

Ceea ce au pus şi afirmat în fața acestei groaznice dărăpănări a fost în general ideea că oamenii nu trebuie să fie necunoscători nici în ce priveşte religia şi nici în ce priveşte dreptul; încît să nu existe în domeniu religios ierarhie închisă, formată dintr-un număr anumit de preoți, şi tot astfel nici în domeniul juridic să nu existe o castă, o societate închisă (şi nici profesiune de jurişti), ierarhie şi castă care să monopolizeze cunoaş-
517 terea a ceea ce este etern, divin, adevărat şi just, pe care să le poată recomanda şi impune celorlalți oameni. Filozofii francezi au susținut că rațiunea omenească este aceea care are ca atare dreptul să judece şi să-şi dea asentimentul la ceea ce e veşnic, divin, adevărat şi just. A trata pe barbari ca pe nişte necunoscători este lucru firesc, căci tocmai barbarii sînt necunoscători; a trata însă ca pe nişte necunoscători pe oamenii care gîndesc este tot ce poate fi mai dur. Acest mare drept uman al cunoaşterii subiective, al înțelegerii şi convingerii subiective l-au cîştigat luptînd eroic acei bărbați cu geniul lor mare, cu căldura, focul, spiritul şi curajul lor. — Ei au avut fanatismul gîndului abstract. Noi germanii am fost pasivi, mai întîi față de ceea ce subzistă, l-am suportat; în al doilea rînd, toate acestea au fost doborîte, iar noi tot pasivi am fost; au fost doborîte de alții, noi am lăsat ca lucrurile să-şi urmeze cursul lor.

Şi Frederic al II-lea în Germania aparține acestei culturi, exemplu rar în acele timpuri. În Germania erau, fără îndoială, răspîndite datini franceze la curtea regelui, opere, păstori şi haine franceze, nu se răspîndise încă filozofia aici; dar în forme spirituale pătrunseră totuşi multe lucruri în sfera acelei lumi sus-puse şi [drept urmare] multe lucruri rele şi barbare au fost înlăturate. Frederic al II-lea, fără a fi fost crescut cu tulburătorii psalmi în mînă, fără să fi învățat în fiecare zi psalmi pe de rost, fără barbară metafizică şi logică wolfiană (ce găsea el altceva în Germania în afară de Gellert?), cunoştea principiile mari, deşi formale şi abstracte, ale religiei şi ale statului şi a guvernat în relațiile sale potrivit lor. Nu existau alte cerințe în mijlocul poporului său; nu se poate pretinde că el ar fi trebuit să devină reformatorul, revoluționarul acestuia, deoarece nici

un om nu cerea parlament sau publicitate a judecăților. Frederic al II-lea a introdus în țara sa ceea ce se cerea : toleranță, legislație, a îmbunătățit jurisdicția, a făcut economii cu banii publici ; din fantoma mizerabilului drept german n-a mai rămas nimic în vigoare. El a stabilit care era scopul statului, dînd peste cap prin aceasta toate privilegiile, drepturile particulare 513
germane, dreptul pur pozitiv în stat. Este neghiobie atitudinea falsei cucernicii și a falsului germanism care au tăbărît acum asupra lui și vor să micșoreze această mare apariție care a exercitat o influență infinită, ba vor să-l coboare atît de jos, încît să facă din el un vanitos și-un nebun ; germanismul trebuie să fie totuna cu cumințenia.

2. LATURA POZITIVĂ

Conținutul afirmativ al acestei filozofii nu mulțumește, fără îndoială, spiritele temeinice. O determinație principală conținută în ce a fost propovăduit constă,— ca la filozofii scoțieni și ca la noi germanii,— din presupoziția unor sentimente originare despre ce e just, sentimente pe care omul le are în sine, bunăvoință, înclinații sociale ; acestea trebuie să fie dezvoltate. — Izvorul pozitiv al cunoașterii în general și al dreptului este așezat în rațiunea omenească și în conștiința generală a omului, în mintea lui sănătoasă, nu în forma conceptului. Fără îndoială, este demn de admirat faptul că sînt exprimate adevăruri în forma unor idei generale care, lucru infinit de important, sînt pre-judecăți ale omului : omul are în inima sa sentimentul dreptății, al iubirii de oameni ; religia, credința nu sînt lucruri nenaturale ; meritul, talentul, virtutea sînt adevărata noblețe etc. — Un punct de vedere principal, îndeosebi la germani, era cuprins în întrebarea : care este destinația omului, prin care se înțelegea natura spiritului. Și în orice caz, cînd e vorba de ceea ce este spiritual, trebuie să se meargă la aceasta. Dar, spre a descoperi această natură a spiritului, această destinație a omului, s-a recurs la percepție, la observație, la experiență : există cutare și cutare instincte. Necesitatea societății, a statului, este dedusă din faptul că avem un instinct al sociabilității. Acestea sînt determinații în noi înșine ; însă noi nu le-am cunoscut necesitatea. Un astfel de instinct este 519
de altfel considerat ca natural ; astfel aici el este nedeterminat în sine, el își are delimitarea numai ca moment al întregului.

În privinţa cunoaşterii găsim gînduri foarte generale şi superficiale, gînduri abstracte — totdeauna atît de bune ca şi ale noastre, dar mai spirituale —, gînduri care din punctul de vedere al conţinutului lor ar fi trebuit să fie concrete, cum şi erau, dar care au fost concepute atît de superficial, încît erau nesuficiente pentru ceea ce trebuia dedus din ele. Astfel : natura este întreg, totul este determinat prin legi, prin combinarea diverselor mişcări, prin lanţul cauzelor şi efectelor etc. ; diferitele însuşiri, materii, legături ale lucrurilor produc totul. Acestea sînt moduri generale de a gîndi, cu care pot fi umplute cărţi întregi ; ele se şi dovedesc curînd a fi foarte insuficiente.

a. SYSTÈME DE LA NATURE

Aici aparţine *Système de la nature*, cartea principală scrisă la Paris de germanul baron d' H o l l b a c h personaj principal între toţi aceşti filozofi. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau au făcut un anumit timp parte din cercul lui. Oricît se revoltau aceştia împotriva a ceea ce exista, ei erau totuşi foarte deosebiţi unul de altul. *Système de la nature* este o carte pe care cititorul o găseşte în curînd plictisitoare, deoarece ea se învîrte în cuprinsul unor reprezentări generale ; nu este o carte franceză, îi lipseşte vioiciunea.

α. „Universul nu ne arată altceva decît o nemărginită cantitate de m a t e r i e şi m i ş c a r e (Descartes), un lanţ neîntrerupt de cauze şi efecte, cauze dintre care unele ating nemijlocit simţurile noastre, iar altele ne sînt necunoscute, fiindcă efectele lor, pe care le percepem, sînt prea îndepărtate de cauzele lor. Diferitele însuşiri ale acelor materii, variatele lor legături şi efectele produse de acestea constituie pentru noi
520 esenţele (*essences*). Din diversitatea acestor esenţe iau naştere diferitele ordine, genuri, sisteme pe care le compun lucrurile şi suma totală a lor — *le grand tout* —, pe care o numim natură" *. Este ceea ce a spus Aristotel despre Xenofan : a privit-o în gol, adică fiinţa **.

β. Totul este mişcare, materia e dotată cu automişcare ; berea fierbe, sufletul se emoţionează (pasiunile) ***.

* Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, partea a VIII-a, pp. 62—63 ; *Système de la nature*, par Mirabaud (Londra, 1770), vol. I, cap. 1, p. 10 ; cap. 2, p. 28.

** Vezi vol. I, p. 281.

*** Buhle, *op. cit.*, pp. 63—64 ; *Système de la nature*, vol. I, cap. 2, pp. 18, 16, 21 şi 15.

γ. „Diversitatea fenomenelor naturii şi neîncetata lor naştere şi dispariţie îşi au temeiul exclusiv în diversitatea mişcărilor şi a materiei lor“ *. Prin diferite combinaţii, modificări, aranjamente ia naştere un alt lucru. — „Materiile sînt sau înclinate să se unească unele cu altele, sau sînt incapabile să se unească. Pe acest fapt întemeiază fizicienii atracţia şi repulsia, simpatia şi antipatia, înrudirea şi legătura, moraliştii ura şi iubirea, prietenia şi duşmănia” **. — Spiritul, necorporalul, este în contradicţie cu mişcarea, cu modificarea raporturilor unui corp în spaţiu ***.

b. ROBINET

O altă carte principală, şi mai periculoasă, este *De la nature* a lui Robinet. Aici domneşte un cu totul alt spirit, un spirit temeinic; cititorul este adesea impresionat de profunda 521
seriozitate a acestui om.

Robinet începe astfel: „Există un Dumnezeu adică o cauză a fenomenelor întregului, pe care îl numim natură. Cine este Dumnezeu? Nu ştim şi sîntem destinaţi să nu ştim niciodată... Nu-l putem cunoaşte, fiindcă nu vom avea niciodată mijlocul de a-l cunoaşte în chip desăvîrşit. Am putea să scriem încă pe uşile templelor noastre: «Dumnezeului necunoscut»” ****. Aceasta este totuna cu ceea ce spunem azi: nu există trecere de la finit la infinit. „Ordinea care domneşte în univers este tot atît de puţin tipul vizibil al înţelepciunii sale, după cum imbecilitatea noastră nu este imaginea inteligenţei lui *****. — Dar această cauză primă, Dumnezeu, este activă,

---

* Buhle, *op. cit.*, pp. 64—65; cf. *Système de la nature*, vol. I, cap. 2, pp. 30—31; cap. 3, pp. 39—40.

** Buhle, *op. cit.*, p. 65; *Système de la nature*, vol. I, cap. 4, pp. 45—46.

*** Buhle, *op. cit.*, p. 70; *Système de la nature*, vol. I, cap. 7, pp. 90—91.

**** *De la nature* (troisième édition, Amsterdam, 1766), vol. I, partea I, cap. 3, p. 16: *Il y a un Dieu, c. à. d. une cause des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Qu'est-il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quelqu'ordre de choses que nous soyons placés, parce que nous manquerons toujours d'un moyen de le connaître parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: Deo ignoto.*

***** *Ibidem: L'ordre qui y règne n'est pas plus le type visible de sa sagesse que notre imbécillité n'est l'image de son intelligence.*

ea a creat natura ; singura cunoaştere posibilă este aceea a naturii. Activitatea naturii este şi ea una, cum unul este Dumnezeu. Activitatea este concepută în sensul că există seminţe în toate ; toate sînt fiinţe organice, care se nasc. Nimic nu este izolat, toate sînt în legătură unele cu altele şi în armonie *.

522 Robinet trece în revistă plantele, animalele, precum şi metalele şi elementele şi încearcă să arate modul în care există g e r m e n e l e în ceea ce este viu şi cum sînt organizate în ele înşeşi şi metalele, dată fiind structura interioară pe care o găsim la ele. Tot astfel trebuie să-şi aibă sămînţa sa şi aerul, sămînţă care se realizează numai cînd se hrăneşte cu apă şi cu foc etc. **. Robinet numeşte sămînţă, forma simplă în sine, forma substanţială, conceptul. Cu toate că acest lucru el caută în prea mare măsură să-l arate pe planul sensibilului, totuşi Robinet pleacă de la principii concrete în ele înşile, de la forma în sine însăşi.

El vorbeşte şi despre r ă u l şi b i n e l e care există în lume. Rezultatul cercetării este că binele şi răul se contrabalansează unul pe altul şi că acest echilibru constituie frumuseţea

---

* *De la nature*, vol. I, partea I, cap. 4, pp. 16—17 : *On vient de voir qu'il n'y a qu'une cause. — Au commencement la cause éternelle qui avait en graine, pour ainsi dire, les événements les uns dans les autres, afin qu'ils se succédassent infailliblement selon sa volonté, toucha le premier anneau de la chaine immense des choses. Par cette impression permanente l'univers vit, se meut et se perpétue. D'une unité de cause suit une unité d'action, laquelle ne paratt pas même susceptible de plus ni de moins. C'est en vertu de cet acte unique que tout s'opère. — Depuis que l'on étudie la nature, on n'y a point encore remarqué de phénomène détaché, de vérité indépendante. C'est qu'il n'y en a point, et qu'il ne saurait y en voir. Le tout se soutient par la mutuelle correspondance de set parties. — Ibidem*, p. II, cap. 2, p. 156—157 : *L'exemple du polype est aussi concluant pour l'animalité des plus petites parties organiques ; car le polype est un groupe de polypes rassemblés et tout aussi vrais polypes que lui. Il reste prouvé que sous le même point de vue le vivant ne pourrait être composé que de vivants, l'animal de petits animaux, tel animal de tels animalcules de la même sorte d'animalité, un chien de petits chiens germes, l'homme d'homoncules germes.*

** *Ibidem*, vol. I, partea a II-a, cap. 7, recapitulare, pp. 166, 168 : *1) Les semences animales fourmillent d'animaux spermatiques ; 2) Toute génération proprement dite se fait par la coopération des deux sexes*, — sau fiecare individ este hermafrodit în interiorul său, sau şi în organele exterioare. — *Ibidem*, cap. 9—14. — *Ibidem*, cap. 15, p. 202—203; *N'est-on pas forcé d'admettre pour les corps véritablement organisés, tous ceux où l'on rencontre une telle structure? Elle exige absolument une semence, des graines, des germes dont ils sont le développement. — Ibidem*, cap. 19, *Des êtres élémentaires, de l'Air, du Feu, de l'Eau* etc., p. 217 : *L'Air principe ne sera que le germe de l'air ; en se soulant d'eau et de feu à différen[t]s degrés, il passera successivement par des états divers d'accroissement ; il sera d'abord embryon, puis air parfait.*

lumii *. Pentru a infirma părerea că în lume ar exista mai 523
mult bine decît rău, Robinet spune că tot ceea ce considerăm noi ca bine rezidă numai într-o plăcere oarecare, în ceva agreabil, într-o satisfacție. Acesteia trebuie să-i premeargă o trebuință : o lipsă, o durere, a căror suprimare este satisfacția**. Această constatare nu este numai un gînd empiric just, ci ea trimite la adevărul mai profund că orice activitate ia naştere numai datorită contradicției.

3. IDEEA UNEI UNITĂȚI GENERALE CONCRETE

Rezultatul filozofiei franceze a fost faptul că ea s-a străduit să obțină o unitate generală, dar nu o unitate abstractă, ci una concretă. Astfel afirmase Robinet existența unei vieți organice universale, a unui mod uniform în care iau naştere lucrurile. Acest concret filozofia franceză l-a numit natură. Deasupra acesteia este situat Dumnezeu, dar ca ce este necunoscut ; toate predicatele care ar fi enunțate despre el, ar fi neadecvate. Trebuie să recunoaştem că întîlnim în această filozofie mari reprezentări despre unitatea concretă, opuse abstractelor determinații metafizice ale intelectului : — fecunditatea naturii. Pe de altă parte, ceea ce trebuie să fie valabil trebuie să aparțină prezentului şi să nu fie autoritate transcendentă. Cele două determinații există în orice filozofie : concretizarea ideii şi prezența spiritului în ea. Însă această aspirație spre viața cu adevărat prezentă a luat forme care, fiind căi greşite, au devenit ele însele unilaterale. În această aspirație spre unitate, însă unitate concretă, stau şi varietățile mai accentuate ale conținutului.

Pe latura **teoretică** a filozofiei lor, francezii au înaintat pînă la materialism sau naturalism. Deoarece nevoia intelectului, gîndirea abstractă, care i-a făcut să tragă concluziile cele mai monstruoase dintr-un principiu odată admis, i-a împins să afirme un unic principiu ca ultimă instanță, însă un principiu 524
care să aparțină totodată prezentului şi care să fie cu totul aproape de experiență. Astfel, ei au adoptat senzația şi materia

---

* *De la nature*, vol. I, partea I, cap. 28, p. 138.
** *Ibidem*, cap. 13, p. 70.

ca pe unicul adevăr, materie la care este redusă orice gîndire, orice e moral, ca o simplă modificare a senzaţiilor.

a. De această unilateralitate ţine opoziţia dintre *sentir* şi *penser*, identitatea lor, încît ultima [gîndirea] este numai rezultatul celei dintîi [simţirii]; fără să rezolve această opoziţie în chip speculativ în Dumnezeu, aşa cum făcuseră Malebranche şi Spinoza. Unităţile pe care le-au creat francezii au devenit unilaterale. O teorie răspîndită devenise aceea a reducerii întregii gîndiri la senzaţie, cum, într-o anumită privinţă, acesta fusese cazul la Locke. — Robinet zăboveşte şi la opoziţia dintre gîndire şi simţire şi se opreşte la părerea că spiritul şi corpul sînt nedespărţite, însă modul unirii lor este inexplicabil *. — *Système de la nature* se distinge prin reducerea gîndirii la senzaţie, reducere deosebit de plată. Gîndul principal este: „Ideile abstracte nu sînt decît aplicaţii ale percepţiilor ce le avem despre obiecte" **. Astfel a trecut filozofia la materialism; în acest fel la La Mettrie cu al său *L'homme machine*: orice idee, orice reprezentare are sens numai întrucît este concepută ca materială; numai materia există.

Acestui fel de a vedea i-au opus apoi mari spirite sentimentele din inima omului, instinctul de conservare, înclinaţiile binevoitoare faţă de alţii, instinctul de sociabilitate, instinct pe care şi Pufendorf îl pusese la baza sistemului său juridic. De pe această poziţie, aceste spirite au spus multe lucruri excelente. Astfel, în frumoasa lui carte, *L'esprit des lois*, despre care Voltaire spunea că este un *esprit sur les lois*, Montesquieu cercetează constituţiile în spiritul grandioasei concepţii că constituţia, religia şi tot ce există într-un stat formează o totalitate.

b. Această reducere a luat la Helvétius forma următoare: dacă vrem să descoperim în omul moral un centru, acest centru unic trebuie numit amor propriu. Helvétius s-a străduit să arate că tot ce numim virtute şi în general

---

* *De la nature*, vol. I, partea a IV-a, cap. 3, pp. 257—259.

** *Système de la nature*, vol. I, cap. X, p. 177: *Les idées abstraites ne sont que des façons dont notre organe intérieur envisage ses propres modifications. — Les mots de bonté, de beauté, d'ordre, d'intelligence, de vertu etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons, ou si nous ne les appliquons à des objets que nos sens nous ont montrés susceptibles de ces qualités, ou à des façons d'être et d'agir qui nous sont connues.*

orice activitate, legile, echitatea au la baza lor amorul propriu, egoismul, şi se reduc la acestea *. Acest principiu este unilateral, cu toate că « eu însumi » este un moment esenţial. Ceea ce vreau, ceea ce este tot ce e mai nobil, mai sfînt, este scopul m e u. E u l trebuie să fie prezent aici, e u l să găsească că este bine ceea ce vreau, e u l trebuie să-şi dea asentimentul. În orice jertfire este totdeauna prezentă o mulţumire, o autoregăsire. Acest moment al eului, libertatea subiectivă, trebuie să fie totdeauna implicată aici. Dacă se ia acest lucru în chip unilateral, se pot trage concluzii care răstoarnă tot ceea ce este sfînt; însă tot astfel acest moment se întîlneşte într-o morală nobilă, care nu poate fi decît una. Helvétius s-a străduit să construiască, pe calea unei analize pline de spirit, toate virtuţile din amorul propriu; interesul pe care-l prezintă analiza îl vedem.

Principalele momente ale acestei filozofări considerată în ansamblul ei sînt: omul trebuie să participe activ la orice cunoaştere, întrucît aceşti filozofi declaraseră război oricărei autorităţi a statului şi a bisericii şi mai cu seamă gîndului abstract care nu are în noi semnificaţie prezentă. Îşi face apariţia momentul libertăţii subiective, al umanităţii. α) Nu trebuie 526
să existe profani, adică necunoscători; eul propriu, spiritul omului este izvorul a ceea ce trebuie omul să respecte. β) În al doilea rînd, conţinutul trebuie să fie prezent, conţinutul m e u trebuie în acelaşi timp să fie concret, un conţinut prezent. Acest concret a fost numit r a ţ i u n e, pe care cei mai nobili dintre aceşti bărbaţi au apărat-o cu cea mai mare însufleţire şi căldură. Gîndul a fost înălţat ca drapel al popoarelor, a fost proclamată libertatea convingerii, a conştiinţei în mine. Ei au spus oamenilor: „în acest semn vei învinge", în timp ce aveau în faţa ochilor ceea ce s-a făcut în semnul crucii, ceea ce în semnul crucii devenise credinţă, drept, religie, în timp ce vedeau cum a fost înjosit semnul crucii. Căci în semnul crucii învinsese minciuna, înşelătoria, sub acest semn instituţiile se acoperiseră cu crusta infamiei; acest semn a fost înfăţişat ca suma şi rădăcina tuturor relelor. Aceşti filozofi au înfăptuit într-o altă formă reforma lui Luther. — Acest concret a avut forme diverse: instincte sociale în domeniu practic, legi ale naturii în domeniul

---

* Helvétius, *De l'esprit* (*Œuvres complètes*, vol. II, Deux-Ponts, 1784), vol. I, discursul II, cap. 1, pp. 62—64; cap. 2, pp. 65, 68—69; cap. 4, p. 90; cap. 5, p. 91; cap. 8, p. 114; cap. 24, pp. 256—257.

teoretic. Există un impuls absolut să fie găsită o busolă sigură în sine însuşi, adică în spiritul omenesc, busolă imanentă. Pentru spiritul omenesc este urgent lucru să aibă un astfel de punct ferm, dacă este vorba să se sprijine pe el însuşi, dacă vrea să fie liber cel puţin în lumea sa.

c. În al treilea rînd, cu privire la sfera practicului mai trebuie notată particularitatea că dacă sentimentul dreptăţii a fost transformat în principiu, spiritul practic concret, în general umanul, fericirea, acest principiu conceput ca general, a avut, fără îndoială, forma gîndului, dar fără ca gîndul însuşi să fie conţinutul lui. Un conţinut concret oarecare, de exemplu chiar un conţinut religios sau al înclinaţiilor binevoitoare, al sociabilităţii poate avea forma gîndului; însă, asemenea conţinutului scos din instinctele noastre, el este luat din intuiţia
527 interioară, nu e gînd. Însă s-au ivit şi cazuri cînd a fost preconizată gîndirea pură ca principiu şi conţinut, deşi iarăşi acestui conţinut i-a lipsit forma adevărată, conştiinţa formei sale specifice; fiindcă nu a fost sesizat faptul că acest principiu era gîndirea. Acest lucru îl constatăm în sfera voinţei, a practicului, a dreptului, şi el este astfel conceput, încît ceea ce este mai intim în om, unitatea sa cu sine este instituită ca bază şi e sesizată de conştiinţă, încît drept consecinţă omul a dobîndit în sine însuşi o tărie nemărginită. Este ceea ce Rousseau a spus apoi, într-o anume privinţă, despre stat. Rousseau a căutat justificarea absolută a acestuia : Care este fundamentul statului? Dreptul dominaţiei şi coordonării, al raporturilor pe care se bazează ordinea, al guvernării şi al stării de a fi guvernat, al supunerii faţă de stăpînire Rousseau îl concepe, pe una din laturile lui, în sensul că, istoric, acest drept se bazează pe: constrîngere, cucerire şi proprietate privată etc. *.

α. Rousseau face însă din voinţa liberă a omului principiu al acestei orînduieli de drept. Şi, fără să ţină seama de dreptul pozitiv al statelor, el a răspuns la întrebarea de mai sus în felul următor : omul are voinţă liberă, întrucît „libertatea este calitatea specifică a omului. A renunţa la libertate înseamnă să renunţi la calitatea ta de om, la drepturile umanităţii tale, la obligaţiile tale" **. Sclavul nu are nici drepturi, nici obligaţii.

---

* *Du contrat social* (Lyon, 1790), cartea I, cap. III, pp. 8—9; cap. IV, pp. 10—11, 13—16.

** *Ibidem*, cap. IV, p. 12 : *Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'hummanité, même à ses devoirs.*

β. Aşadar, problema fundamentală este „să fie găsită o formă de asociaţie care să apere şi să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi în care fiecare, asociindu-se cu toţi, să nu asculte totuşi decît de sine însuşi şi să rămînă tot atît de liber ca mai înainte. 528
Soluţia o dă contractul social" *. El este această asociaţie, fiecare individ se găseşte într-însa din propria şi cu propria sa voinţă. Aceste principii atît de abstract înfăţişate trebuie să le găsim juste; totuşi ambiguitatea lor începe să apară nu peste mult. Omul este liber, aceasta este, desigur, natura substanţială a omului; şi această natură nu numai că nu este abandonată în cadrele statului, ci, în fapt, abia aici este ea constituită. Libertatea conform naturii, aptitudinea pentru libertate nu este libertatea reală, deoarece numai statul este realizarea libertăţii.

γ. Neînţelegerea în ce priveşte voinţa generală începe însă în urma faptului că conceptul de «libertate» nu trebuie luat în sensul liberului arbitru accidental al fiecăruia, ci în sensul voinţei raţionale, al voinţei în sine şi pentru sine. Voinţa generală nu trebuie să fie considerată ca voinţă compusă din voinţele specific individuale, încît acestea să rămînă absolute. Acolo unde minoritatea trebuie să asculte de majoritate nu există libertate. Dar voinţa generală trebuie să fie voinţa raţională, chiar dacă nu o percepem în noi în chip conştient. Statul nu este o asociaţie pe care o încheie liberul arbitru al indivizilor. Înţelegerea greşită a acestor principii nu ne priveşte. Ceea ce ne priveşte este faptul ca datorită lor să ne dăm seama că omul posedă în spiritul său libertatea ca pe ceva pur şi simplu absolut, voinţa liberă constituind conceptul de om. Or, libertatea este însăşi gîndirea. Cine respinge gîndirea şi mai vorbeşte de libertate nu ştie ce vorbeşte. Unitatea gîndirii cu sine este libertatea, voinţa liberă, — este gîndire, numai care voieşte; aceasta înseamnă instinctul de a-şi suprima subiectivitatea, raportare la existenţă, realizare de sine, întrucît creez un acord între mine ca existent şi ca persoană care gîndesc. Voinţa este liberă 529
numai ca voinţă gînditoare. Principiul libertăţii şi-a făcut apa-

---

* *Du contrat social*, cartea I, cap. VI, p. 21 : *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant? Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.*

riţia şi a conferit omului, care s-a conceput pe sine ca infinit, această putere infinită. — Această concepţie face trecerea la filozofia kantiană, care din punct de vedere teoretic, a făcut o bază a sa din acest principiu. Cunoaşterea şi-a îndreptat atenţia spre libertatea sa şi spre un conţinut concret, spre un conţinut pe care ea îl are în conştiinţa ei.

4. ILUMINISMUL

Filozofia germană. În această perioadă germanii au hoinărit liniştiţi în cuprinsul filozofiei lor leibniziano-wolfiene, în cercul definiţiilor, axiomelor şi demonstraţiilor acesteia, cînd, atinşi de suflul spiritului ce străbătea din ţări străine, ei s-au îndreptat cu interes spre toate fenomenele produse în aceste ţări, cultivînd empirismul lui Locke, iar pe de altă parte abandonînd în acelaşi timp cercetările metafizice şi ocupîndu-se de adevărurile accesibile simţului comun : au îmbrăţişat iluminismul şi s-au angajat în cercetarea utilităţii tuturor lucrurilor ; această din urmă determinaţie, germanii au luat-o de la francezi. Utilitatea considerată ca esenţă a lucrurilor existente constă în faptul că acestea sînt determinate nu ca fiinţînd în sine, ci pentru altceva : un moment necesar, dar nu unic. Popularitatea cercetărilor filozofice îndreptate în această direcţie coborîse la un nivel de plictiseală cum nu se poate mai jos. Domina o pedanterie rigidă şi o seriozitate ţeapănă. Germanii sînt albine care vor să fie drepţi cu toate naţiunile, negustori ambulanţi oneşti, pentru care orice este bun să servească de articol al micului lor negoţ. Împrumutate de la naţiuni străine, toate acestea îşi pierdură vioiciunea plină de spirit, energia, originalitatea, care la francezi făcea, din cauza formei, să fie uitat
530 conţinutul. Germanilor, care, în mod onest, au voit să trateze lucrurile în chip temeinic, înlocuind spiritul şi vioiciunea cu argumente raţionale — ştiut fiind că spiritul şi vioiciunea, propriu-zis, nu argumentează —, le-au rămas în mîini un conţinut atît de sărac, încît nimic nu putea fi mai plictisitor decît această tratare temeinică. Astfel se prezintă lucrurile la : Eberhard, Tetens etc.

Nicolai, Mendelssohn, Sulzer şi alţii filozofau şi despre gust şi despre ştiinţele frumoase, deoarece germanilor trebuia să li se creeze şi o literatură frumoasă, şi o artă.

Numai că în felul acesta ei au coborît pînă la nivelul cel mai de jos al esteticului — pînă la ceea ce Lessing a numit trăncăneală superficială *, după cum, de altfel, în general nu mai puțin căzuseră la nivelul cel mai de jos al poeziei poemele lui Gellert, Weisse și, în linie generală, ale lui Lessing însuși. Sentimentele agreabile și cele dezagreabile erau acelea despre care era mai cu seamă vorba. Despre această filozofare vreau să prezint aici o mostră, pe care ne-o oferă Nicolai. — Este vorba despre plăcerea produsă în tragedie de reprezentarea unor subiecte tragice:

„*Domnul Moise*. Facultatea de a avea înclinare spre perfecțiuni și de a fugi de imperfecțiuni este o realitate. De aceea exercițiul acestei facultăți procură o plăcere, care în natură este însă *comparative* mai mică decît neplăcerea care se naște din considerarea obiectului.

Eu. Chiar și atunci cînd violența pasiunii ne cauzează sentimentele dezagreabile, mișcarea (ce altceva este această mișcare decît facultatea de a iubi perfecțiunile etc.?) pe care ca o implică produce încă plăcere pentru noi. — Intensitatea mișcării este aceea pe care noi o iubim, în pofida sentimentelor dureroase care luptă împotriva a ceea ce are plăcut în ea pasiunea și 531
nu peste mult înving această plăcere. — Sfîrșitul este oarecum indiferent.

Domnul Moise. În cuprinsul imitației, deoarece obiectul imperfect este absent, plăcerea trebuie, dimpotrivă, să cîștige preponderență și să întunece gradul neînsemnat al neplăcerii.

Eu. Prin urmare, o pasiune care nu lasă în urma sa aceste urmări trebuie să fie plăcută de tot. Acestui gen aparțin imitările pasiunilor pe care ni le înfățișează tragedia" **.

Cu astfel de trăncăneli lipsite de conținut și de culoare își pierdeau timpul acești autori. În plus, eternitatea pedepselor iadului, fericirea păgînilor, opoziția dintre dreptate și pietate au fost materii filozofice în domeniul cărora s-a lucrat mult; francezii își bătuseră prea puțin capul cu așa ceva. Au fost aplicate determinații finite infinitului: contra trinității: că unul nu poate fi trei; contra păcatului strămoșesc: că fiecare trebuie să răspundă de el însuși, de vina sa, de acțiunile sale, pe care să le fi făcut din proprie hotărîre; tot astfel, contra mîntuirii: că ispășirea pedepsei nu o poate lua altul asupra sa; contra iertării păcatelor: că ceea ce s-a întîmplat nu poate fi transformat în ceva ce nu s-a întîmplat; în general, [a fost arătată] din plin incompatibilitatea naturii omenești cu natura divină.

---

* *Sämmtliche Schriften* (Scrieri complete), vol. XXIX (Berlin și Stettin, 1828), pp. 111—112.

** Lessing, *op. cit.*, vol. XXIX, pp. 122—123.

Iluminismul german, care a combătut fără spirit ideile, cu seriozitate cuminte şi recurgînd la principiul utilităţii, a înlăturat mai întîi metoda filozofiei wolfiene, dar a păstrat platitudinea conţinutului acesteia, coborînd metafizica la o stare de supremă goliciune, pînă ce Jacobi, pe neaşteptate, a atras
532 atenţia [contemporanilor săi] asupra unui cu totul alt conţinut al filozofiei, şi în primul rînd asupra spinozismului, opunînd ca atare cunoaşterii mijlocitoare — pe care el o concepea ca simplu intelect — credinţa, adică simpla certitudine nemijlocită a lucrurilor exterioare, finite, precum şi certitudinea divinului, credinţa în acesta numind-o raţiune; pînă ce Kant dădu în Germania un nou impuls de viaţă filozofiei care se stinsese în restul Europei.

Vedem aci, pe de o parte, simţ comun, experienţă, fapte de conştiinţă, iar pe de altă parte, o metafizică, metafizica germană a lui Wolf, metafizică a intelectului uscat şi mort. Pe Mendelssohn, îl vedem orientîndu-se după simţul comun, făcînd din acesta regulă. Ceea ce a introdus o oarecare mişcare (în cîmpul) acestei autorităţi ajunse la linişte şi certitudine complete, autoritate care nu mai visa nimic altceva, a fost disputa lui Mendelssohn cu Jacobi mai întîi în ce priveşte întrebarea dacă Lessing a fost sau n-a fost spinozist, şi apoi discuţia referitoare la doctrina însăşi a lui Spinoza. — Cu această ocazie a ieşit la iveală cît de mult fusese dat uitării Spinoza şi ce lucru oribil se credea că este spinozismul.

T r e c e r e l a f i l o z o f i a g e r m a n ă. Hume şi Rousseau sînt cele două puncte de plecare ale filozofiei germane. Descartes opune întinderea gîndirii, ca uneia care este absolut identică cu sine însăşi. El este învinovăţit de dualism. Însă, asemenea lui Spinoza şi lui Leibniz, Descartes a suprimat independenţa celor două laturi şi a afirmat unitatea lor (Dumnezeu) ca pe ceea ce este suprem. Ca această unitate, Dumnezeu este mai întîi al treilea [moment]; şi el se determină mai departe, în scopul de a nu-i reveni nici o determinaţie. Intelectul lui Wolf, intelect al finitului — în general metafizică a şcolii şi ştiinţă elaborată de intelect, angajare în observarea naturii, — instalat ferm în legislaţia lui, în cunoaşterea lui finită, se îndreaptă împotriva infinitului şi a determinaţiilor concrete ale
538 religiei, se opreşte la abstracţii în a sa *theologia naturalis*; însă determinatul, dezvoltatul este domeniul lui.

De-acum își face apariția o cu totul altă poziție. Infinitul este transferat în lumea abstracțiilor sau a ininteligibilului. Un subterfugiu incomprehensibil, care în zilele noastre trece de tot ceea ce este mai pios, mai justificat! Vedem cum al treilea [moment], unitatea diverșilor, este determinată ca un ce care nu poate fi gîndit, nu poate fi cunoscut; sau această unitate este în felul acesta o unitate necugetată (*gedankenlose*), deoarece ea este deasupra oricărei gîndiri, Dumnezeu nu este însăși gîndirea; unitatea aceasta este determinată ca ceea ce e absolut concret (unitate dintre gîndire și ființă). Acum am ajuns atît de departe, încît această unitate este ceva ce există pur si simplu în gîndire, ceva ce aparține conștiinței: obiectivitatea gîndirii, rațiunea ca unitate și totalitate. Acest lucru îl au în fața ochilor lor francezii. Ființa supremă, nedeterminatul, poate plana și deasupra naturii, sau natura, materia poate fi unitatea supremă, totdeauna avem afirmarea unui concret care aparține în același timp gîndirii. Întrucît libertatea omului a fost instituită ca ceva absolut abstract, însăși gîndirea a fost instituită ca principiu. Principiul libertății nu este numai în gîndire, ci el e rădăcina gîndirii; acest principiu al libertății este și ceva concret în sine, un principiu concret în sine.

Atît de departe a înaintat cultura în genere și cultura filozofică. Întrucît astfel a fost situat cu totul în cuprinsul conștiinței ceea ce este cognoscibil și întrucît libertatea spiritului a fost concepută ca un absolut: putem lua astfel aceasta și în felul că cunoașterea a intrat cu totul în ce e finit. Poziția finitului a fost considerată în același timp ca ceva ultim, Dumnezeu a fost luat ca un ce transcendent, în afara gîndirii. Obligațiile morale, drepturile, cunoașterea naturii sînt finite. Cu cît rațiunea omenească s-a sesizat mai mult pe sine în sine, cu atît mai mult s-a îndepărtat ea de Dumnezeu și a lărgit cîmpul finitului. Problema 534
este apoi cum poate fi adus înapoi Dumnezeu, care mai înainte și la începutul acestei perioade fusese recunoscut ca fiind singurul adevăr. Omul și-a creat o împărăție a libertății, situînd pe Dumnezeu în afara acestei împărății; astfel aceasta este împărăția adevărului finit. Forma finitului poate fi numită aici forma subiectivă; libertatea, caracterul personal al spiritului, recunoscut ca fiind absolutul, este subiectiv în mod esențial;

de fapt, este subiectivitatea gîndirii. Rațiunea este unul și totul, ceea ce e în același timp totalitate a finitului. Această comportare a rațiunii este cunoaștere finită și cunoaștere despre finit. Dat fiind faptul că acest concret este ferm stabilit (nu abstracțiile metafizice), problema este: cum se dezvoltă el în sine și apoi cum revine el înapoi la obiectivitate sau cum își suprimă el subiectivitatea, adică cum ajunge gîndirea iarăși la Dumnezeu? Acest lucru trebuie să-l cercetăm noi în cursul ultimei perioade: Kant, Fichte, Schelling.

SECȚIUNEA A III-A:

CEA MAI RECENTĂ FILOZOFIE GERMANĂ

Filozofia kantiană, fichteiană, schellinghiană. În aceste filozofii este consemnată şi exprimată în forma gîndului revoluția la care a înaintat în ultimul timp spiritul în Germania. Succesiunea lor conține mersul pe care l-a luat gîndirea. La această epocă a istoriei universale, epocă a cărei esență cea mai lăuntrică va fi cuprinsă în istoria universală, au participat numai aceste două popoare, poporul german şi poporul francez, oricît ar fi ele de opuse, sau tocmai fiindcă ele sînt opuse. Celelalte națiuni n-au participat la această epocă, au participat, fără îndoială, guvernele lor, precum şi popoarele ; politic, însă nu lăuntric. În Germania, acest principiu a țîşnit ca gînd, spirit, 535
concept ; în Franța el a năvălit vijelios în afară, în realitate. Ceea ce în Germania s-a exteriorizat ca realitate se înfățişează ca violență a unor împrejurări exterioare şi ca reacțiune împotriva acestei violențe.

Sarcina filozofiei se determină în sensul că filozofia trebuie să facă din unitatea gîndirii cu ființa — unitate care este ideea fundamentală a filozofiei — obiect al său şi s-o înțeleagă, adică să sesizeze esența cea mai profundă a necesității, conceptul. Filozofia k a n t i a n ă stabileşte mai întîi aspectul formal al acestei sarcini, are însă ca rezultat numai natura absolută, abstractă a rațiunii în conştiința de sine ; iar pe de altă parte o lipsă de adîncime şi o lipsă de vlagă, care se opreşte la negativ şi la critic şi care reține ca pozitiv fapte ale conştiinței şi presimțiri care renunță la gînduri şi se reîntorc la sentiment.

Pe de altă parte, filozofia kantiană a avut ca efect al ei filozofia fichteană, care sesizează speculativ esența conștiinței de sine ca eu concret, dar care nu depășește această formă subiectivă a absolutului. Formă subiectivă de la care pleacă filozofia schellinghiană, dar pe care apoi o înlătură, afirmînd ideea absolutului, adevărul în sine și pentru sine.

A. JACOBI

În legătură cu Kant trebuie să vorbim aici mai înainte și despre Jacobi. Filozofia lui Jacobi este contemporană cu filozofia lui Kant. În linie generală, rezultatul acestor filozofii este același, doar punctul lor de plecare este în parte altul, precum altul este și mersul lor. Punctul de plecare exterior este la Jacobi mai mult filozofia franceză (și metafizica germană), el a fost stimulat de acestea; Kant a plecat mai curînd de la filozofia engleză, de la scepticismul lui Hume. În comportarea sa negativă (asemenea lui Kant), Jacobi a avut în vedere și a considerat mai mult aspectul obiectiv al modului de cunoaștere; el a susținut că cunoașterea este, potrivit conținutului ei, incapabilă
536 să cunoască absolutul. Kant nu cercetează conținutul; el a considerat cunoașterea ca subiectivă și a declarat-o, din această cauză, incapabilă să prindă ceea-ce-este în sine și pentru sine. —Ce este adevărul? Acest adevăr trebuie să fie concret, prezent, dar nu finit. —Perioada aceasta este continuare, depășire a perioadei precedente.

Friedrich Heinrich Jacobi, născut în 1743, în Düsseldorf, a servit mai întîi în ducatul Berg și apoi în regatul Bavariei. El s-a format la Geneva și la Paris, întîlnindu-se la Geneva cu Bonnet, iar la Paris frecventîndu-l pe Diderot. La Düsseldorf, Jacobi a lucrat într-o administrație publică (Administrația economică-financiară). Izbucnind revoluția franceză, el este concediat. Ca funcționar bavarez, Jacobi se duce la München, unde, în 1804, devine președinte al Academiei de Științe, situație pe care însă o părăsește în 1812. În epoca napoleoniană, protestanții erau huliți sub cuvînt că sînt demagogi. Jacobi a trăit în Paris pînă la sfîrșitul vieții. A murit la 10 martie 1819*. Jacobi a avut un caracter foarte

* Tennemann, *op. cit.*, § 406, p. 531; Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 145, p. 317; Jacobi, *Werke*, vol. IV, secțiunea 1, p. III.

nobil, a fost un bărbat extrem de cultivat, care a trăit timp îndelungat ocupat cu treburi publice şi care cunoştea foarte bine filozofia franceză.

În 1785 Jacobi a publicat *Briefe über [die Lehre des] Spinoza* (Scrisori despre doctrina lui Spinoza); acestea au fost scrise în 1783. Publicarea lor a fost determinată de motive exterioare; Jacobi nu a filozofat în formă sistematică, ci numai în formă epistolară. Un conflict accidental cu Mendelssohn, care voia să scrie o biografie a lui Lessing, i-a oferit lui Jacobi ocazia să-şi dezvolte părerile. Jacobi i-a trimis vorbă lui Mendelssohn, întrebîndu-l dacă ştie că „Lessing a fost spinozist" *. Mendelssohn s-a supărat şi acest fapt a prilejuit corespondenţa. În cursul disputei a ieşit la lumină faptul că cei ce se considerau specialişti, specialişti în filozofie, şi monopolizatori ai prieteniei 537
cu Lessing, cum era Nicolai, Mendelssohn etc., nu cunoşteau nimic din spinozism; cu această ocazie ei au dat dovadă nu numai de platitudine în ce priveşte vederile lor filozofice, ci chiar şi de ignoranţă. Filozofia lui Wolf a fost continuată, ea părăsise forma sa pedantă, dar în schimb n-a înaintat mai departe. Mendelssohn se considera pe sine şi era considerat drept cel mai mare filozof; era elogiat ca atare de prietenii săi. Lucrarea sa *Morgenstunden* (Orele matinale) este seacă filozofie wolfiană, oricît se străduiau personajele lui să dea formă platonică senină insipidelor lor abstracţii. Este vorba aici despre sentimentele agreabile şi neagreabile, despre perfecţiune, despre ceea ce este posibil să fie gîndit şi cu neputinţă să fie gîndit. Metafizica a fost redusă la tot ce are ea mai firav, n-a mai rămas nici un fir tare. În schimbul de scrisori se vede de îndată cum Spinoza a fost dat uitării. Mendelssohn a dat dovadă de ignoranţă chiar şi în ce priveşte istoria exterioară a filozofiei lui Spinoza; şi mai multă ignoranţă referitor la conţinutul ei**. Faptul că Jacobi îl înfăţişa pe Lessing ca pe un spinozist şi-i scotea în evidenţă pe francezi, —această seriozitate a căzut asupra acelor domni ca un trăznet din cer senin. Încîntaţi de ei înşişi, desăvîrşiţi, la suprafaţă, ei au rămas cu totul uimiţi că şi Jacobi vrea să ştie ceva, şi încă de la un astfel de „cîine mort" ca Spinoza***. Cu această ocazie s-a ajuns la explicaţii în cuprinsul cărora Jacobi şi-a dezvoltat mai precis vederile sale filozofice.

---

* Jacobi, *Werke*, vol. IV, secţiunea 1, pp. 39—40.
** *Ibidem*, p. 91.
*** *Ibidem*, p. 68.

Mendelssohn se opunea lui Jacobi în sensul că el susținea cunoașterea, situa în gîndirea conceptuală, nemijlocit, adevărul și esența și afirma : „Ceea ce nu pot gîndi ca adevărat, nu mă neliniștește ca îndoială. O întrebare pe care nu o înțeleg și la care nici nu pot răspunde, este pentru mine ca și cînd n-ar fi”*.
538 Pe această poziție persevera Mendelssohn. Astfel, argumentul lui pentru existența lui Dumnezeu conține în el tocmai această necesitate a gîndirii : anume că realitatea trebuie să fie absolut gîndită și că ea presupune pe cineva care gîndește sau că posibilitatea realului este în cel care gîndește. „« Ceea ce nu este reprezentat ca posibil de o ființă gînditoare nici nu este posibil ; și ceea ce nu este gîndit ca real de nici o ființă gînditoare nici nu poate fi de fapt real »”. „Suprimați din ceva conceptul unei ființe gînditoare”, conceptul acestuia „potrivit căruia acel ceva este posibil sau e real, și acest ceva este și el suprimat”. Conceptul este esența. „Nici o ființă finită nu poate gîndi în chipul cel mai perfect ca reală realitatea unui lucru oarecare, și încă și mai puțin poate ea înțelege posibilitatea și realitatea tuturor lucrurilor existente” : „« Prin urmare trebuie să existe o ființă gînditoare sau un intelect care gîndește în chipul cel mai perfect totalitatea tuturor posibilităților ca posibile și totalitatea tuturor realităților ca reale ; adică trebuie să existe un intelect infinit, și acesta este Dumnezeu »”** . Avem : α) unitatea gîndirii cu ființa, β) unitatea absolută ca intelect infinit ; gîndirea ca conștiință de sine, care e înțeleasă numai ca finită. Realitatea, ființa își are posibilitatea în gîndire sau posibilitatea ei este gîndire ; nu avem ieșire din posibilitate la realitate.

Acestei exigențe a gîndirii Jacobi i se opune susținînd că „gîndirea nu este izvorul substanței, ci substanța este izvorul gîndirii. Deci trebuie să admitem existența ca prim, înaintea gîndirii, a ceva ce nu este gînditor ; a ceva ce trebuie să fie gîndit ca fiind absolut prim, deși nu absolut în realitate,
539 totuși și potrivit reprezentării, esenței, naturii lui interioare”. — Mendelssohn răspunde la aceasta : „D-voastră vreți să gîndiți aici, pare-se, ceva ce nu este gînd ; să faceți un salt în vid, unde rațiunea nu ne poate urma. Vreți să gîndiți c e v a ce

---

* *Briefe über die Lehre des Spinoza* (ed. a 2-a, 1789), pp. 85—86 (*Werke*, vol. IV, secțiunea 1, p. 110).

** Buhle, *op. cit.*, partea a VIII-a, pp. 386—387 ; Mendelssohn, *Morgenstunden* (ed. a 2-a, 1786), pp. 293—296.

premerge oricărei gîndiri, şi deci ceva ce nu poate fi gîndit nici chiar de cel mai desăvîrşit intelect."*

1. Gîndul principal al lui Jacobi este pe una din laturile lui : „Orice cale de demonstraţie duce la fatalism"**, ateism, spinozism*** — îl înfăţişează pe Dumnezeu ca pe ceva derivat, întemeiat pe ceva ; a-l înţelege înseamnă a-i arăta dependenţa. Se indică o cauză a ceva, acesta are la rîndul lui un efect finit ; aceasta este cunoaşterea mijlocită în general. Jacobi afirmă că cunoaşterea nu se poate referi decît absolut numai la finit. În linie generală, rezultatul acesta este identic cu cel kantian, în sensul că noi cunoaştem numai fenomene ; termenul de « fenomen » exprimă forma subiectivă.

Cît priveşte opinia lui Jacobi despre cunoaştere, el are despre aceasta o astfel de reprezentare încît spune : « Raţiunea » — mai tîrziu el o determina altfel, deosebind raţiunea şi intelectul ; ulterior**** în loc de raţiune el spune « intelect »***** — „poate prinde totdeauna numai condiţii de-ale condiţionatului, legi ale naturii, mecanism. Noi înţelegem un lucru, cînd îl putem deduce din cauzele sale proxime", şi nu din cele îndepărtate ; cauza cea mai îndepărtată este totdeauna Dumnezeu. Trebuie să fie cunoscută cauza determinată proximă a obiectului ; Dumnezeu este cauza absolut universală. „Sau" noi cunoaştem lucrul cînd „sesizăm în ordinea lor con- 540
diţiile nemijlocite ale lui". Aceasta este, fără îndoială, cunoaştere finită ; fiecare condiţie este la rîndul ei ceva condiţionat. „Astfel, înţelegem, de exemplu, un cerc, cînd putem să ne reprezentăm limpede mecanismul producerii lui sau fizica lui ; înţelegem formulele silogistice cînd am cunoscut efectiv legile cărora li se supune intelectul omenesc în judecăţile şi raţionamentele sale, cînd am înţeles fizica, mecanismul acestui intelect. — De aceea nu avem concepte despre calităţi ca atare, ci numai intuiţii. Chiar şi despre existenţa noastră avem numai un sentiment, nu avem însă concept despre ea. Concepte propriu-zise avem numai despre : figură, număr, poziţie, mişcare şi despre formele gîndirii ; calităţile sînt cunoscute, înţelese cînd sînt reduse la

---

* *Briefe über die Lehre des Spinoza*, pp. 36 — 37 ; 88 — 89 (pp. 67, 112 — 113).

** *Ibidem*, propoziţia IV, p. 225 (p. 223).

*** *Ibidem*, p. 223 (p. 216).

**** Vezi mai jos, pp. 544 şi 548.

***** *Werke*, vol. II, pp. 7 şi urm. ; p. 221, notă.

toate acestea, cînd sînt obiectiv distruse"*. Deci aceasta este cunoaşterea în general: ea înseamnă să indici condiţiile unui ce determinat, să arăţi că aceasta este condiţionat de altceva, că e produs de o cauză.

„Funcţiunea raţiunii, în genere, este îmbinare progresivă; iar funcţia ei speculativă este legare potrivit legilor cunoscute ale necesităţii, adică ale identităţii. — Tot ceea ce raţiunea poate reuşi să cunoască prin analiză, îmbinare, judecăţi, raţionamente şi recompunere" (activitatea ei) „sînt numai lucruri de ale naturii" (lucruri finite); „şi raţiunea însăşi, ca esenţă mărginită, face parte din aceste lucruri. Dar întreaga natură, totalitatea tuturor lucrurilor condiţionate" (finite) „nu poate revela intelectului investigator mai mult decît ceea ce este conţinut în ea: anume variate existenţe, schimbări, jocuri de forme" (ceva ce e condiţionat), „niciodată un început efectiv" (început al lumii), „niciodată un principiu real al vreunei existenţe obiective oarecare". A cunoaşte înseamnă a recunoaşte condiţii determinate; acestea iarăşi sînt finite. În al doilea rînd: „Dacă se înţelege prin raţiune principiul
541 cunoaşterii în general, raţiunea este spiritul din care este făcută întreaga natură vie a omului, — prin raţiune subzistă omul, el este o formă pe care a îmbrăcat-o ea"**.

Cu toate acestea este în legătură părerea lui Jacobi despre încercarea celor ce vor să cunoască necondiţional: „Iau omul întreg şi constat că conştiinţa lui este compusă din două reprezentări originare, din reprezentarea c o n d i ţ i o n a t u l u i şi din reprezentarea n e c o n d i ţ i o n a t u l u i. Ambele sînt indisolubil legate una de alta, dar astfel încît reprezentarea condiţionatului presupune reprezentarea necondiţionatului şi poate fi dată numai în aceasta" — reprezentarea condiţionatului numai prin reprezentarea necondiţionatului. „Noi avem despre existenţa necondiţionatului aceeaşi, ba o mai mare certitudine decît despre propria noastră existenţă condiţionată".

„Cum existenţa noastră condiţionată" şi cunoaşterea noastră „se bazează pe o infinitate de m i j l o c i r i, se deschide cercetării noastre un cîmp nelimitat, pe care noi sîntem nevoiţi să-l cultivăm deja şi pentru conservarea noastră" (în vederea unor scopuri practice). Dar cu totul altceva ar fi dacă am vrea să cunoaştem necondiţionatul. „Să descoperim condiţii

---

* *Briefe über die Lehre des Spinoza*, suplimentul VII, pp. 419—420, şi nota (*Werke*, vol. IV, secţiunea 2, pp. 149—150).

** *Ibidem*, pp. 421—423 (pp. 150—152).

ale necondiționatului, să vrem să inventăm şi să construim absolut necesarului o posibilitate de a-l putea înțelege, iată ce întreprindem cînd ne străduim să-i ticluim naturii o existență comprehensibilă pentru noi, adică o existență pur naturală şi cînd ne zbatem să scoatem în lumină mecanismul principiului mecanismului. Deoarece dacă tot ceea ce trebuie să se nască şi să existe într-un chip inteligibil pentru noi trebuie să se nască şi să existe într-un fel condiționat, noi rămînem, atîta timp cît înțelegem, prinşi într-un lanț de condiții condiționate. Acolo unde acest lanț încetează, încetăm şi noi să pricepem, şi 542
acolo încetează şi însăşi interdependența pe care o numim natură. Conceptul posibilității existenței naturii ar fi deci conceptul unui început absolut sau al unei origini absolute; ar fi conceptul necondiționatului însuşi, întrucît el este condiția nelegată natural — adică pentru noi nelegată —, condiția necondiționată a naturii. Or, pentru ca un concept al acestui necondiționat şi neconexat — deci extranatural — să devie posibil, necondiționatul trebuie să înceteze a mai fi necondiționat, trebuie să primească şi el însuşi condiții; şi absolut necesarul trebuie să înceapă să devină posibilul, pentru ca să se lase să fie construit". Ceea ce este contradictoriu. Acesta este deci gîndul lui Jacobi.

„Necondiționatul se mai numeşte şi s u p r a n a t u r a l u l", incomprehensibilul, căruia îi aparține şi natura. „Dar cum tot ce se află în afara legăturilor condiționatului, legăturilor mijlocitului în mod natural se găseşte şi în afara sferei cunoaşterii noastre clare şi nu poate fi înțeles prin concepte, supranaturalul nu poate fi admis de noi în nici un alt chip decît ca ceva ce ne este dat, ca f a p t adică — e l e s t e ! "—este acest ce nemijlocit. Iar ce este „acest supranatural", acest infinit, „această esență a tuturor esențelor o spun toate limbile : este D u m n e z e u"*.

Aşadar, necondiționatul nu are nici o condiție, nu poate fi cunoscut, există pentru noi numai ca fapt, în mod nemijlocit, nu pe cale mijlocită. —Deosebirea dintre felul de a vedea al lui Jacobi şi felul de a vedea al lui Kant constă în faptul că la Kant categoriile nu valorează nimic, cunoaşterea fiind numai cunoaştere a fenomenului, şi nu a ceea-ce-este; şi acest lucru se întîmplă deoarece categoriile sînt numai subiective şi nu fiindcă ele sînt mărginite, finite; lucrul principal este faptul că ele sînt subiec- 543
tive. Dimpotrivă, la Jacobi principalul este că aceste cate-

---

* *Briefe über die Lehre des Spinoza*, pp. 423—427 (pp. 152—156).

gorii nu sînt numai subiective, ci sînt condiții și condiții condiționate; și la el a concepe înseamnă a afirma interdependența cu ajutorul categoriilor, adică al condițiilor condiționate. Aceasta este o deosebire esențială; însă, cît privește rezultatul, Jacobi și Kant sînt de acord.

2. În consecință, potrivit celui de-al doilea principiu fundamental, supranaturalul nu poate fi exprimat decît ca fapt; el este, toate limbile îl numesc Dumnezeu. Cunoașterea nemijlocită Jacobi a numit-o credință*. El se reîntoarce în conștiința de sine, la el găsim gîndirea în ținuta ei subiectivă. Dumnezeu, absolutul, necondiționatul nu poate fi demonstrat; deoarece a demonstra, a înțelege, înseamnă a descoperi condițiile a ceva, înseamnă a-l deduce pe acesta din condițiile lui; dar un absolut, un Dumnezeu etc. dedus n-ar mai fi un absolut, un necondiționat, n-ar mai fi Dumnezeu**. Or, în conștiința noastră există conștiință despre Dumnezeu, și aceasta este astfel constituită că de gîndul despre Dumnezeu este nemijlocit legat că el există. Iar această cunoaștere, după Jacobi, nu poate fi demonstrată; ea nu este deci în cunoașterea noastră o cunoaștere mijlocită, ci este o cunoaștere nemijlocită: la această cunoaștere putem apela adresîndu-ne conștiinței de sine a omului. În reprezentările sale, în gîndirea sa, omul depășește ceea ce e natural, finit, trece la supranatural, la suprasensibil; și faptul că acesta există îi este tot atît de cert, pe cît de sigur e că există el însuși. Certitudinea că supranaturalul există este identică cu conștiința sa de sine; pe cît de sigur este faptul că eu sînt, tot atît de sigur este Dumnezeu***. Această cunoaștere nemijlocită despre Dumnezeu este punctul care e ferm stabilit aici în filozofia lui Jacobi; cunoaștere pe care Jacobi o numește și credință. Credința lui Kant și credința lui Jacobi sînt deosebite. La
544 Kant ea este un postulat al rațiunii, este cerința rezolvării contradicției dintre lume și bine; la Jacobi credința este cunoaștere nemijlocită pentru sine și este astfel înfățișată.

Tot ce au scris de la Jacobi încoace filozofi ca Fries și teologii despre Dumnezeu se bazează pe această reprezentare despre cunoașterea nemijlocită, cunoaștere intelectuală, numită și revelație, dar în alt sens decît cel pe care-l are termenul

---

* *Werke*, vol. II, pp. 3—4.
** *Ibidem*, vol. III, p. 7.
*** *Ibidem*, p. 35.

de « revelație » în teologie. Revelația ca cunoaștere nemijlocită este în noi înșine, în timp ce biserica înțelege prin « revelație » ceva ce este comunicat din afară*. Credința în sens teologic este credință în ceva ce e dat de doctrină. Astfel încît se produce oarecum o inducere în eroare cînd se vorbește aici de credință și de revelație sugerîndu-se că ar fi vorba de credință și de revelație în sens teologic, deoarece, oricît de mare ar fi pietatea noastră, semnificația filozofică a acestor termeni totuși este aici absolut alta. — Aceasta este poziția lui Jacobi; și orice ar spune filozofii și teologii împotriva ei, ea este foarte bucuros acceptată și răspîndită. Și nu găsim nicăieri altceva decît gînduri de-ale lui Jacobi, cu care ocazie cunoașterea nemijlocită este opusă cunoașterii filozofice, rațiunii; și apoi acești filozofi și teologi vorbesc despre rațiune, filozofie etc. cum vorbește orbul despre culoare. Fără îndoială, se admite că cineva nu poate face ghete dacă nu este pantofar, deși are măsura, piciorul și are și mîini. Dimpotrivă, cînd e vorba de filozofie, cunoașterea nemijlocită are părerea că oricine, oricum ar fi, este filozof și deci se poate pronunța cum vrea fiind la curent cu cele filozofice.

Prin rațiune se înțelege, pe de o parte, cunoaștere mijlocită, iar pe de altă parte tocmai însăși intuiția intelectuală. Constituie, 545
pe de o parte, un moment just concepția că rațiunea este cunoașterea și revelația a ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, deoarece intelectul este revelația finitului**. Însă prin credință, cunoaștere nemijlocită, se înțelege atunci și oricare alt conținut: sau Jacobi numește a s t f e l acel mod nemijlocit în care percepem orice existență, în care „percepem că avem un corp", că aici este o bucată de hîrtie, „mod în care percepem alte lucruri reale, și anume cu aceeași certitudine cu care ne percepem pe noi înșine. — Prin însușirile pe care le percepem, noi obținem toate reprezentările și nu există altă cale de cunoaștere reală; deoarece obiectele cărora le dă naștere rațiunea sînt himere. Astfel, avem o revelație a naturii"***. Tot ceea ce știu în mod nemijlocit este credință. În felul acesta termenul de « credință », care avea în religie valoare mare, este întrebuințat raportat la orice fel de conținut; aceasta este poziția generală a timpului nostru.

---

* Comp. *Werke*, vol. III, p. 277.
** *Ibidem*, vol. II, pp. 8—14, 101.
*** *Briefe über die Lehre des Spinoza*, pp. 216—217 (secțiunea 1, p. 211).

Jacobi opune aici credința gîndirii. Să le comparăm una cu alta și să vedem dacă ele se deosebesc atît de enorm una de cealaltă cum cred cei ce le opun în felul acesta. α) Pentru credință, ființa absolută există nemijlocit ; conștiința credincioasă se simte pătrunsă de această ființă ca de esența sa : aceasta este viața ei, ea se afirmă pe sine nemijlocit una cu ființa absolută. Gîndirea gîndește ființa absolută ; aceasta este gîndirea absolută ; intelect absolut, gîndire pură ; adică ea este tot atît de nemijlocit ea însăși. β) pentru credință, nemijlocirea ființei absolute are în același timp semnificația a ceva-ce-este ; ființa absolută este, și este altceva decît mine. Tot astfel și pentru cel ce gîndește : ea e, pentru el, ființa absolută, e ceva real în sine însăși și este altceva decît conștiința de sine sau decît gîndirea ca intelect finit, cum se numește gîndirea.

546 Așadar de ce nu se înțeleg credința și gîndirea, de ce nu se recunosc ele una în cealaltă ? α) Credința nu-și dă seama că ea este gîndire, întrucît ea pune conștiința absolută ca fiind nemijlocit una cu ea ca conștiință de sine ; credința știe despre ea în mod nemijlocit, în interiorul ei. Dar ea exprimă această unitate simplă ; aceasta există în conștiința credinței numai ca mod nemijlocit în sensul ființei, e o unitate a esenței sale inconștiente, este substanță. În gîndire este conținută ființa-pentru-sine ; acesteia, credința îi opune acel mod nemijlocit al ființei. β) Gîndirea, dimpotrivă, are nemijlocitul ca posibilitate absolută, ca ceea ce e gîndit absolut : are deci modul de a fi nemijlocit cu care nemijlocitul există în gîndire, nu în modul determinat al ființei, al vieții. — Pe culmea acestei abstracții credința și gîndirea se opun una alteia, așa cum se opun iluminismul care pune ființa absolută ca pe un « dincolo » al conștiinței de sine și materialismul care consideră ființa absolută ca materie prezentă* : în iluminism, ființa absolută este afirmată de credință și de gîndire ca ființă pozitivă sau ca gîndire, în materialism ea este afirmată ca negativ al conștiinței de sine, negativ care este astfel determinat sau numai ca negativ, ca « dincolo » sau ca existînd totodată și pentru conștiința de sine.

Determinația este cunoaștere nemijlocită, indiferent că ea se numește credință, cunoaștere etc. Acesta este p r i m u l lucru. Dacă ne întrebăm care este conținutul [acestei cunoașteri nemijlocite, răspunsul este] : cunoscut este Dumnezeu și faptul că el este. Această cunoaștere nemijlocită este proprie fiecărui individ, ea este elementul individual care aparține certitudinii

* *Vezi mai sus*, p. 508.

fiecărui ins ca atare. Iar Dumnezeu este luat aici cu determinația a ceva spiritual în general, potrivit determinației puterii, înțelepciunii etc. Cunoașterea cu totul generală o numim gîndire, pe cea particulară o numim intuiție ; și introducerea determinațiilor exterioare o numim intelect. Generalul în om este gîndirea : de exemplu sentimentul religios ; animalele nu-l au ; acesta este un sentiment omenesc : și întrucît e religios, acest 547
sentiment există ca sentiment al cuiva care gîndește, iar determinația de «sentiment» nu este o determinație a unui instinct natural etc., ci e o determinație a gîndirii. Prin urmare, Dumnezeu este universalul luat în sens abstract, și el este absolut abstract, chiar și în personalitatea lui este personalitatea absolut generală sau universală. Este esențial să se aibă în vedere că ceea ce e revelat în cunoașterea nemijlocită este universalul. Însă cunoașterea nemijlocită este cea naturală, e cunoașterea senzorială ; și dacă omul a ajuns să știe despre Dumnezeu numai ca despre un obiect al spiritului, acesta este un rezultat mijlocit de învățătură, de cultură elaborată timp îndelungat. Egiptenii au știut în chip tot atît de nemijlocit că Dumnezeu este un bou, o pisică, iar inzii știu încă și acum și mai multe lucruri de acestea. În consecință, este dovada absenței celei mai simple reflexii să nu știi că universalul nu este [cuprins] în cunoașterea nemijlocită, ci e o urmare a culturii, a educației, a revelației neamului omenesc. Dacă considerăm ca valabilă cunoașterea nemijlocită, fiecare are de-a face numai cu sine ; totul este atunci justificat. Cutare știe acest lucru, cutare altceva ; totul este admis, ceea ce e absolut rău, absolut nereligios etc. Nemijlocitul este naturalul ; iar să știi despre Dumnezeu ca despre ceva spiritual este deci în chip esențial rezultat al mijlocirii, al învățăturii.

În a l d o i l e a rînd, cunoașterea nemijlocită este opusă cunoașterii mijlocite ; aici este vorba de opoziția dintre mod nemijlocit și mod mijlocit. „Noi am susținut admiterea a două facultăți diferite de percepere în om : admiterea unei facultăți de percepere cu ajutorul unor organe vizibile, palpabile și deci corporale ; și [admiterea unei facultăți de percepere] cu ajutorul unui alt organ, invizibil, organ care nu se înfățișează simțurilor exterioare în nici un chip și a cărui existență se anunță exclusiv prin s e n t i m e n t e. Acest organ, ochi spiritual pentru obiecte spirituale, a fost numit în general de oameni r a ț i u n e"*. Aceasta 548
exprimă faptele adevărurilor universale existente în sine și

---

* *Werke*, vol. II, p. 74.

pentru sine. A admite că universalul e s t e, că Dumnezeu e adevărul, este cunoaştere nemijlocită. Această cunoaştere Jacobi a numit-o revelaţie interioară, credinţă. „Nu trebuie să ne angajem în dispute cu cei pe care purele sentimente ale frumosului şi binelui, ale admiraţiei şi iubirii, ale stimei şi veneraţiei nu-i conving că în aceste sentimente şi cu aceste sentimente ei percep ceva ce există independent de ele şi este inaccesibil simţurilor exterioare şi unei inteligenţe care e îndreptată exclusiv asupra senzaţiiilor furnizate de aceste simţuri *.

Această filozofie a fost acceptată *utiliter* (lucru mai uşor de obţinut decît cu Kant) : „Mai departe decît pînă la sentimentul lui Dumnezeu gîndul în general nu poate merge". Mai există şi cu totul alt fel de cunoaştere decît ceea ce numeşte Jacobi cunoaştere ; argumentarea lui împotriva cunoaşterii finite este absolut justă. Cunoaşterea nemijlocită nu este cunoaştere, înţelegere, deoarece aceasta pretinde să fie conţinutul determinat în sine, să fie sesizat ca un conţinut concret. La cunoaşterea nemijlocită avem cazul că nu cunoaştem despre Dumnezeu decît că există. Dacă ar exista determinaţii despre Dumnezeu, acestea ar trebui, potrivit lui Jacobi, concepute ca ceva finit ; cunoaşterea lor ar fi iarăşi înaintare de la finit la finit. Rămîne aşadar numai reprezentarea nedeterminată despre Dumnezeu : un „p e s t e -m i n e ", un « dincolo » lipsit de determinaţii. Astfel, acesta este un rezultat identic cu cel obţinut de iluminism : fiinţa supremă a filozofiei franceze. Acesta este rezultatul iluminismului (ca la Kant) ; însoţit doar de părerea că acest vid ar fi suprema filozofie.

549 Acestea sînt determinaţii foarte sărace. Dacă sarcina filozofiei s-ar reduce la acestea, ea ar fi foarte săracă ; aceste determinaţii sînt numai forme dintre care nici una pentru sine nu conţine adevăr. Ultima formă, potrivit căreia modul nemijlocit este conceput ca tot ce e mai absolut, arată absenţa oricărei critici, oricărei logici. Filozofia kantiană este filozofia critică ; a fost dată însă uitării învăţătura ei, învăţătură potrivit căreia infinitul nu poate fi prins de categorii finite. În ce priveşte mai de aproape opoziţia [dintre cunoaşterea nemijlocită şi cea mijlocită], orice cunoaştere poate fi nemijlocită ; dar orice cunoaştere nemijlocită este şi mijlocită în sine. Acest lucru îl ştim în conştiinţa noastră şi-l putem constata la cele mai generale fenomene. Ştiu, de exemplu, în mod nemijlocit de existenţa Americii, şi cu toate

---

* *Werke*, vol. II, p. 76.

acestea această ştiinţă este foarte mijlocită. Dacă aş fi în America şi i-aş vedea pămîntul : ar trebui mai întîi, să mă duc acolo, Columb a trebuit mai înainte s-o descopere să fie în prealabil construite corăbii etc., toate acestea erau necesare. Ceea ce ştim noi acum nemijlocit este un rezultat al unor înfinit de numeroase mijlociri. Cînd văd un triunghi dreptunghi ştiu că suma pătratelor catetelor este egală cu pătratul ipotenuzei ; ştiu acest lucru în mod nemijlocit, şi totuşi îl ştiu numai fiindcă l-am învăţat şi sînt convins [de acest adevăr] prin mijlocirea care e demonstraţia. Aşadar, ştiinţa nemijlocită este pretutindeni cunoaştere mijlocită. Iar faptul că şi ştiinţa despre Dumnezeu afirmată ca nemijlocită este cunoaştere mijlocită este tot atît de uşor de priceput. Omul nemijlocit este omul natural în comportarea sa naturală, cu dorinţele sale, omul care nu cunoaşte universalul. Copiii, eschimoşii etc. nu ştiu nimic despre Dumnezeu ; omul natural este aşa cum nu trebuie să fie. Este necesară mijlocirea, pentru ca prin ajutorul ridicării deasupra a ceea ce e natural să ajungem la conştiinţă, la cunoaşterea universalului, a ceea ce e superior ; după aceea, fără îndoială, cunoaştem universalul în chip nemijlocit, dar nu ajungem aici decît datorită mijlocirii. Gîndesc, ştiu nemijlocit despre universal, însă tocmai această gîndire este procesul în sine însuşi, este mişcare, viaţă. Orice viaţă este proces în sine, este mijlocită, şi cu atît mai mult este atare viaţa spirituală ; iar aceasta înseamnă trecere de la una la cealaltă, adică de la simplu natural şi senzorial la spiritual. Prin urmare, opoziţia dintre cunoaşterea nemijlocită şi cea mijlocită este cu totul goală ; este una dintre platitudinile extreme ca ceva de acest fel să fie considerat ca adevărată opoziţie : intelectul cel mai sec este acela care crede că un mod de a fi nemijlocit poate fi ceva pentru sine fără mijlocire în sine. Iar filozofia nu face altceva decît să ne ajute să ne dăm seama de acest lucru ; filozofia arată mijlocirea care există în ceva conform naturii acestui ceva, de exemplu, în religie etc.

Însă dacă orice poziţie are o latură prin care ea este justificată, în această poziţie a lui Jacobi este implicată concepţia că spiritul omenesc ştie în mod nemijlocit despre [existenţa lui] Dumnezeu, este implicat marele adevăr că această ştiinţă este recunoaşterea libertăţii spiritului uman. În această libertate este izvorul cunoaşterii lui Dumnezeu ; este astfel suprimată în acest principiu orice exterioritate, orice autoritate. Acesta este principiul, dar totodată numai principiul libertăţii spiritului. Măreţia timpului nostru constă în faptul că este recunos-

cută libertatea, proprietatea spiritului de a fi în sine la sine, că el are în sine această conştiinţă. Dar aceasta este numai ceva abstract, deoarece mai e nevoie ca principiul libertăţii să se ridice din nou la nivelul obiectivităţii pure, în sensul că nu tot ce-mi trece prin cap, orice gînd care mi se înfăţişează să fie considerat ca adevărat numai fiindcă mi se revelează mie, ci principiul libertăţii să fie purificat, primindu-şi obiectivitatea sa adevărată. Aceasta el şi-o primeşte numai prin mijlocirea gîndului care şterge particularul, accidentalul, — obiectivitate care este independentă de simpla obiectivitate şi fiinţează în sine şi pentru sine, încît principiul libertăţii spiritului este respectat. Propriul meu spirit trebuie să-i depună mărturie că Dumnezeu este spiritul. Spiritul trebuie să certifice spiritului, conţinutul trebuie să fie cel adevărat; dar acest lucru nu se constată prin faptul că el îmi este revelat, că îmi este asigurat
551 prin afirmare. Aceasta este poziţia lui Jacobi; noi am văzut aşadar lipsurile ei şi grandoarea principiului cuprins în ea.

B. KANT

Apariţia filozofiei lui Kant este contemporană [cu apariţia filozofiei lui Jacobi]; ea trebuie considerată mai amănunţit.

Kant se întoarce înapoi la poziţia lui Socrate, la gîndire, dar cu determinarea infinită spre concret, cu regula perfecţiunii. Descartes situase certitudinea ca unitate a gîndirii cu fiinţa. Avem acum conştiinţa gîndirii în subiectivitatea ei: adică α) ca mod determinat faţă de obiectivitate; β) ca finitate, înaintare în determinaţii finite. Vedem libertatea subiectului ca la Socrate şi la stoici, însă în ce priveşte conţinutul sarcina este mai înaltă. Se pretinde împlinirea cu ideea perfecţiunii, adică se cere ca însuşi conţinutul să fie unitatea conceptului cu realitatea.

Gîndirea abstractă, propria convingere, este ceea ce e ferm, împlinirea ei este experienţa, mijloacele experienţei sînt gîndirea formală şi inferenţa. La Jacobi α) această gîndire, demonstraţia nu depăşeşte finitul, condiţionatul; β) chiar cînd obiectul este Dumnezeu, obiectul metafizic, demonstraţia constă mai curînd în transformarea lui în ceva condiţionat, finit; γ) necondiţionatul, ceea ce este cert, absolutul, este numai în credinţă, în certitudinea nemijlocită, — este ceva subiectiv, ferm dar incognoscibil, adică

nedeterminat, nedeterminabil, deci steril. — În filozofia kantiană această gîndire trebuie să fie concepută ca decisivă. În cuprinsul finitului, în legătura cu el, apare o poziție absolută, care constituie termenul mijlocitor, legătura finitului și care duce în sus spre infinit. Ambele filozofii rămîn filozofii ale subiectivității. La Kant, α) Dumnezeu nu poate fi găsit în experiență : nici în experiența exterioară — Lalande spunea că l-a căutat în tot [552]
cerul pe Dumnezeu și nu l-a găsit, — și nici în cea interioară ; misticii, fanaticii pot simți multe de toate în ei, și tot astfel îl pot simți pe Dumnezeu, adică infinitul. β) Kant îl postulează prin inferență pe Dumnezeu, el este o ipoteză ce servește la explicare ; postulatul rațiunii practice este același* ; *je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*, a răspuns lui Napoleon un astronom francez.

Poziția filozofiei kantiene este că gîndirea a ajuns cu reflexiile sale să se sesizeze pe sine în sine însăși ca absolută și concretă, ca liberă, ca ceva ultim. Ea s-a conceput pe sine ca ceva ce este în sine totul în toate. În fața autorității ei nu există nimic exterior care să fie autoritate ; orice autoritate poate fi valabilă numai prin gîndire. Astfel gîndirea este în sine însăși determinată, concretă. În al doilea rînd, această gîndire concretă în sine a fost concepută ca ceva subiectiv ; și această latură a subiectivității este forma care predomină în mod deosebit în concepția lui Jacobi. Că e x i s t ă Dumnezeu nu este adevărat în sine și pentru sine ; pentru cunoaștere este nevoie de ființa-în-sine-și-pentru-sine a lui, de existența lui obiectivă ; dar el nu poate fi cunoscut. Este un fapt al conștiinței mele că el există în chip independent în afara conștiinței mele ; dar acest fapt el însuși este afirmat de conștiința mea ; prin urmare, latura subiectivă este la Jacobi moment principal. Faptul că gîndirea este concretă Jacobi l-a lăsat mai curînd la o parte. Întrucît gîndirea este subiectivă, i se contestă capacitatea de a cunoaște ceea-ce-este în-sine-și-pentru-sine.

Ceea ce e adevărat în filozofia kantiană este faptul că gîndirea este concepută ca fiind concretă în sine, ca autodeterminîndu-se ; în felul acesta este recunoscută libertatea. Rousseau deja situase absolutul în libertate ; Kant a stabilit același principiu, dar mai mult pe latura lui teoretică ; Franța concepe acest principiu din punctul de vedere al voinței. Francezii spun : *il a la tête près du bonnet* ; ei au simțul realității, al acțiunii, [553]

---

* *Kritik der praktischen Vernunft* (ed. a 4-a, Riga, 1797), pp. 226—227.

al executării pînă la capăt ; la ei reprezentarea trece în mod nemijlocit în acțiune. Astfel, oamenii s-au întors practic spre realitate. Cu toate că libertatea este în sine foarte concretă, totuşi ea a fost aplicată la realitate în forma ei nedezvoltată, abstractă ; dar a impune realității abstracții înseamnă a distruge realitatea. Pus în mîna poporului, fanatismul libertății a devenit îngrozitor. În Germania acelaşi principiu a captat pentru sine interesul conştiinței, însă el a fost elaborat în mod teoretic. N o i avem tot felul de rumori în cap şi pe cap ; şi în plus, capul german preferă să-şi lase tichiade dormit liniştită pe cap şi să opereze în interiorul ei. Ultimul rezultat al filozofiei kantiene este iluminismul ; gîndirea nu este o gîndire care raționează accidental, ci e concretă.

I m m a n u e l K a n t s-a născut în 1724 la Königsberg ; a studiat aci, la început teologie. În anul 1755 şi-a inaugurat prelegerile sale academice ; în 1770 deveni profesor de logică. A murit la Königsberg, la 12 februarie 1804, în etate de aproape 80 de ani*. Kant n-a ieşit niciodată din Königsberg.

Aşadar, în timp ce aici gîndirea ca gîndire a fost numai identicul-cu-sine pozitiv, şi se înțelegea astfel pe sine, am văzut în Franța gîndirea care se mişcă negativ, conceptul absolut în puterea sa, care a trecut şi în iluminism în Germania cu sensul că orice lucru, orice existență, orice acțiune şi întrelăsare trebuie să fie ceva util, adică trebuia să fie suprimat tocmai însinele acestora, păstrîndu-se numai modul lor de-a-fi-pentru-altceva ; iar acel ceva pentru care trebuia să existe toate este omul, conştiința de sine, dar luată ca toți oamenii în genere. Conştiința despre această acțiune, ca mod abstract, este filozofia kantiană. Conceptul care se gîndeşte pe sine, conceptul absolut care merge
554 în sine este ceea ce vedem apărînd acum în Germania, conceptul potrivit căruia toată esențialitatea aparține conştiinței de sine, idealismul care revendică conştiinței de sine toate momentele însinelui, dar care el însuşi mai rămîne inițial împovărat cu o opoziție, distingînd totuşi pe acest în-sine. Adică filozofia kantiană reintroduce esențialitatea în conştiința de sine, dar nu poate procura acestei esențe a conştiinței de sine sau acestei pure conştiințe de sine nici o realitate, nu poate arăta în însăşi această conştiință de sine ființa ; ea înțelege gîndirea simplă ca pe ceva ce are diferența în ea însăşi, nu înțelege însă că toată

* Tennemann, *op cit.*, § 380, pp. 465—466.

realitatea constă tocmai în aceste diferenţe ; nu ştie să pună stăpînire pe singularitatea conştiinţei de sine ; filozofia kantiană descrie foarte bine raţiunea, însă face acest lucru în chip necugetat, empiric, mod care îşi suprimă el însuşi adevărul.

Teoretic, filozofia kantiană este iluminismul făcut metodic, anume în sensul că nu poate fi cunoscut nicidecum adevărul, ci numai fenomenul. Ea introduce cunoaşterea înăuntrul conştiinţei şi al conştiinţei de sine, însă o fixează pe poziţia aceasta ca pe o cunoaştere subiectivă şi finită. Şi dacă filozofia kantiană atinge deja conceptul şi ideea infinită, dacă ea enunţă determinaţiile formale ale conceptului ajungînd la exigenţa concretă a lor, ea le respinge din nou pe acestea întrucît ele ar pretinde că exprimă adevărul, le transformă în ceva pur subiectiv, fiindcă ea a acceptat odată cunoaşterea finită ca pe o poziţie fixă şi ultimă. Această filozofie a pus capăt metafizicii intelectului ca dogmatism obiectiv, de fapt însă ea numai a tradus acest dogmatism obiectiv într-un dogmatism subiectiv, adică într-o conştiinţă în care subzistă aceleaşi determinaţii finite ale intelectului, abandonînd problema adevărului în sine şi pentru sine.

Noi vrem să urmăm mersul lui Kant. Filozofia kantiană are legătură nemijlocită cu ceea ce am relatat mai sus despre Hume*. Sensul general al filozofiei lui Kant este că 555
determinaţii ca acelea de universalitate şi necesitate nu se află în percepţie, aşa cum a arătat Hume ; aşadar ele au un alt izvor decît perceperea, şi acest izvor este subiectul, eul în conştiinţa de sine**.

Aceasta este propoziţia principală a filozofiei kantiene. Această filozofie mai e numită şi filozofie critică, întrucît scopul ei este în primul rînd, spune Kant, acela de a fi o critică a facultăţii de cunoaştere***. Înainte de cunoaştere trebuie examinată facultatea de cunoaştere****. Acest lucru este plauzibil pentru simţul comun, e o adevărată descoperire pentru simţul comun. Cunoaşterea este reprezentată ca un instrument, ca un procedeu prin care vrem să punem stăpînire pe adevăr. Deci, înainte de a putea să prindem însuşi adevărul, trebuie mai întîi să cunoaştem natura, felul instrumentului său. Acesta este activ ; trebuie să vedem dacă este capabil să presteze ceea

---

* Vezi mai sus, pp. 495 şi urm.
** *Kritik der reinen Vernunft* (ed. a 6-a, Leipzig, 1818), pp. 3—5.
*** *Ibidem*, prefaţă, pp. XVIII—XIX.
**** *Ibidem*, pp. 5—8.

ce i se cere, adică să prindă obiectul ; trebuie să ştim ce modificări suferă obiectul pentru a nu confunda aceste modificări cu înseşi determinaţiile obiectului *. — Este ca şi cum am putea năvăli asupra adevărului cu sulițe şi cu prăjini. Înainte de adevăr, cunoaşterea nu cunoaşte nimic adevărat ; ea pățeşte atunci ca evreii : spiritul trece prin ea. A examina facultatea de cunoaştere înseamnă : a o cunoaşte. Prin urmare se cere lucrul următor : trebuie să cunoaştem facultatea de cunoaştere înainte de a cunoaşte ; este ca şi cînd am vrea să înotăm, înainte de a intra în apă. Examinarea facultăţii de cuoaştere este ea însăşi
556 cunoaştere şi nu poate ajunge la ceea ce vrea să ajungă, deoarece ea însăşi este acest lucru : să nu ajungă la sine, fiindcă este la sine.

Supunînd cunoaşterea în felul acesta examenului, Kant a făcut un mare şi important pas. Această critică a cunoaşterii priveşte aşadar cunoaşterea empirică a lui Loke, cunoaştere care pretinde că se întemeiază pe experienţă, şi se mai referă la felul mai curînd metafizic al filozofării wolfiene şi germane în general, care luase obiceiul de a proceda mai mult empiric, procedeu pe care l-am descris mai sus. — În filozofia practică domina atunci aşa-numitul eudemonism, morala era întemeiată pe instincte ; conceptul de «om» şi felul în care acesta trebuia să realizeze acest concept erau concepute ca fericire pe care o produce satisfacerea instinctelor noastre. Kant a arătat în chip just că aceasta este heteronomie şi nu autonomie a raţiunii, este determinare prin natură, deci determinare lipsită de libertate. Dar principiul kantian al raţiunii fiind, se înţelege, formal, iar teoreticienii moralei neputînd înainta plecînd de la raţiune şi morală trebuind totuşi să primească un conţinut, Fries şi alţii au redevenit dascăli ai eudemonismului, însă, evident, protestează cînd sînt numiţi astfel. Pe de o parte vedem că erau invocate : simţul comun, experienţa, fapte ale conştiinţei ; pe de altă parte însă, mai exista şi filozofare wolfiană la modă, ca, de exemplu, la Mendelssohn. Această metafizicizare se considera pe sine distinctă de maniera pur empirică ; dar principala ei activitate a constat în faptul că ea a pus la baza determinaţiilor de gîndire — de exemplu la baza determinaţiilor : posibilitate, realitate Dumnezeu etc. — determinaţii de-ale intelectului şi a raţionat recurgînd la acestea. Filozofia kantiană este îndreptată împotriva acestor două [direcţii]. (Critica lui Hume

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, p. 1.

se îndreaptă contra universalității și necesității acestor determinații, a lui Jacobi împotriva finității lor, a lui Kant contra obiectivității lor, deși ele sînt obiective în sensul universal-valabilului și necesarului.) Principiul fundamental al filozofiei kantiene este cel simplu, menționat mai sus. Studierea este îngreunată de prolixitatea ei și de terminologia aparte în care 557
este prezentată. Cu toate acestea, prolixitatea are și un avantaj ; prin faptul că același lucru este repetat adesea, cititorul reține propozițiile principale și nu le poate pierde ușor din vedere. — Vreau să relatez pe scurt principalele momente ale acestei filozofii.

Primul lucru și cel mai general este acesta : Kant a plecat de la Hume. Hume arată, împotriva lui Locke, că necesitatea și universalitatea nu pot fi descoperite în percepție ; Locke spunea că spiritul este *tabula rasa* și că noi obținem amintitele determinații prin experiență. Kant admite îndată și din capul locului că în percepție nu există nici o necesitate și nici o universalitate, anume în înseși lucrurile exterioare, dar că în același timp există totuși necesitate și universalitate în exemplele matematicii și ale științelor naturii *. Problema este deci : unde pot fi acestea găsite ? Kant recunoaște ca pe un fapt împrejurarea că noi pretindem generalitatea și necesitatea ca pe ceva ce constituie ceea ce este obiectiv. Însă el spune apoi, împotriva lui Hume : dat fiind faptul că necesitatea și universalitatea nu se află în lucrurile exterioare, ele trebuie să fie *a priori*, adică să se afle în rațiunea însăși, în rațiune ca rațiune conștientă de sine ; ele aparțin gîndirii. Pe de altă parte, Kant se opune metafizicii lui Wolf, despoaie determinațiile acesteia de semnificația lor obiectivă, arătînd că ele trebuie să fie atribuite numai gîndirii subiective. — În același timp s-a declarat și Jacobi împotriva acestei metafizici. Însă cum el a plecat cu deosebire de la francezi și de la germani, punctul lui de vedere a fost altul, anume că gîndirea noastră finită nu poate conține decît determinații finite, și deci ea nu poate considera pe Dumnezeu, spiritul, decît potrivit unor raporturi finite.

Aceste determinări ale gîndirii sînt propriu-zis de așa natură, încît sînt determinări de-ale universalității, de-ale unității în general. Unitatea înseamnă îmbinare a unor determinări 558
diferite, și Kant numește deci gîndirea sintetizare, îmbinare. Însă gîndirea conține deja în ea însăși, în determinările ei,

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 4, 11, 13.

astfel de îmbinări, ea este unire, îmbinare de diferențe. Diferențele sînt material, dat de experiențe; şi pentru a lega laolaltă acest material, trebuie să existe deja în determinările subiective aptitudinea de a le putea lega, ca în cazul relației cauză-efect (cauzalității) etc. Aceasta este pentru sine însăşi o îmbinare, e legătură *.

Kant pune problema filozofiei şi astfel: „Cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*?"** Judecata înseamnă legare de determinații de gîndire, ca subiect şi predicat; a sintetiza înseamnă a lega. Judecățile sintetice *a priori* nu sînt decît legătură prin sine însuşi a ceea ce este opus sau concept absolut, adică relații ale unor determinări diferite, legături, îmbinări care nu sînt date de experiență, cum sînt cauză şi efect etc.; sînt determinări de-ale gîndirii. Deja Hume a arătat că acestea nu se află în experiență. Aici, ceea ce leagă sînt spațiul şi timpul. Legăturile despre care e vorba sînt deci *a priori*, adică ele sînt în conştiința de sine. Aceasta este latura cea mare a acestei filozofii. Kant demonstrează că gîndirea este în sine concretă, că ea posedă judecăți sintetice *a priori*, judecăți care nu sînt scoase din percepție. Ideea cuprinsă în această concepție este mare; dar realizarea însăşi rămîne înăuntrul unor vederi cu totul obişnuite, brute, empirice, şi ea nu poate pretinde nicidecum că are caracter ştiințific. Pe de altă parte iarăşi, tuturor acestora li se conferă un sens cu totul comun. Lipseşte abstracția filozofică în expunere, se face uz de limbajul cel mai comun. Nemaivorbind
559 de terminologia barbară, Kant rămînînd prizonier al manierei empirice şi al modului psihologic de a vedea.

De aceea Kant îşi numeşte filozofia filozofie transcendentală (aceşti termeni sînt barbari), adică sistem al principiilor rațiunii pure, adică al principiilor care arată că universalul şi necesarul sînt în intelectul conştient de sine, fără să se ocupe cu obiecte *** şi fără să cerceteze ce este universalitatea şi necesitatea; acestea ar fi transcendente. «Transcendent» trebuie deosebit de «transcendental». Matematica transcendentă este aceea în care se face îndeosebi uz de determinația infinitului. În această sferă a matematicii se spune, de exemplu, cercul constă din infinit de multe linii

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 8—9, 75—77.
** *Ibidem*, p. 15.
*** *Ibidem*, p. 19.

drepte ; periferia este reprezentată aici ca dreaptă, şi întrucît astfel curbul este reprezentat drept, acest lucru depăşeşte determinaţia geometrică şi este transcendent. — Filozofia transcendentală Kant o determină astfel ca nefiind o filozofie care iese din sfera sa cu categoriile sale, ci acea filozofie care arată izvoarele a ceea ce poate deveni transcendent. Acest termen se referă numai la izvoarele unor astfel de determinări, şi acestea sînt conştiinţa. Gîndirea ar fi transcendentă dacă determinaţiile de : universalitate, cauză şi efect ar fi atribuite obiectului ; [atunci] am transcende din subiectiv în altceva. Noi nu avem dreptul să facem aşa ceva, judecînd după rezultat, dar nu avem acest drept nici la început, deoarece noi examinăm gîndirea numai înăuntrul [frontierelor] ei. Prin urmare, noi nu voim să considerăm determinaţiile [despre care e vorba] în sensul lor obiectiv, ci întrucît gîndirea este izvorul unor astfel de relaţii sintetice ; transcendentalul constă în faptul de a arăta existenţa unor astfel de determinaţii în gîndirea subiectivă. Necesarul şi universalul primeşte aici semnificaţia de a rezida în facultatea de cunoaştere a omului. — Dar de această 560
facultate de cunoaştere a omului Kant deosebeşte fiinţa-în-sine, lucrul-în-sine. Încît amintita universalitate şi necesitate este în acelaşi timp totuşi numai o condiţie subiectivă a cunoaşterii, astfel că raţiunea cu a ei universalitate şi necesitate totuşi nu ajunge să cunoască adevărul*, deoarece ca subiectivitate ea are nevoie pentru cunoaştere de intuiţie şi experienţă, de un material dat în chip empiric. Acestea sînt părţile componente ale ei, cum se exprimă Kant : o parte ea o posedă în ea însăşi, cealaltă parte este însă ceea ce e dat empiric**. Cînd raţiunea vrea să fie pentru sine, cînd vrea să scoată adevărul din ea însăşi, ea devine transcendentă, depăşeşte experienţa, deoarece îi lipseşte cealaltă parte componentă, şi atunci ea creează simple himere. Aşadar, în cunoaştere raţiunea nu este constitutivă, ci numai regulativă ; ea este unitate şi regulă pentru diversul sensibil. Dar această unitate pentru sine este necondiţionatul, care, planînd pe deasupra experienţei, alunecă în contradicţii. Raţiunea este constitutivă numai în sfera practicului. Critica raţiunii nu este cunoaştere a obiectelor, ci a cunoaşterii, a principiilor ei, cunoaşterea limitelor şi întinderii ei, pentru ca ea să nu depăşească experi-

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 255—256.
** *Ibidem*, p. 107.

ența *. — Acesta este conținutul considerat în linii generale, conținut pe care vrem să-l examinăm acum mai de aproape în diferitele lui părți.

Mai precis, Kant parcurge calea următoare : 1) consideră rațiunea teoretică, cunoașterea care se referă la obiecte exterioare ; 2) consideră voința, ca autorealizare ; 3) puterea de judecată, ceea ce constituie considerarea propriu-zisă a unității universalului cu singularul. Cît de departe merge el în
561 acest punct vom vedea de asemenea. Însă lucrul principal este critica facultății de cunoaștere.

1. Rațiunea teoretică. Kant procedează deci psihologic, aceasta înseamnă istoric ; el parcurge principalele moduri ale conștiinței teoretice. Primul mod este intuiția, sensibilul ; al doilea intelectul ; al treilea rațiunea. Acestea el le enumeră, le receptează în chip cu totul empiric, fără să le dezvolte din concept.

a. Sensibilitatea. Începutul acestui aprioric, acestui transcendental, îl fac aprioricul sensibilității formele sensibilității. Experiența ne arată că avem o sensibilitate, o facultate de a fi afectați de reprezentări ca fiind exterioare. În intuiție se află tot felul de conținuturi. Kant distinge mai întîi senzațiile ca senzații exterioare, cum sînt : roșu, culoare, dur și simțiri interne : onestitate, mînie, iubire, frică, plăcut, religios etc. Un astfel de conținut formează una din părțile constitutive [amintite mai sus], el aparține simțirii ; acestea sînt toate ceva subiectiv, și numai subiectiv. În acest sensibil există însă și un ce sensibil general ; acest altceva într-un astfel de material sînt determinațiile de spațiu și timp, acestea sînt ceea ce este gol. În afara noastră este spațiul ; pentru sine, acesta este neumplut ; ceea ce-l umple este amintitul material : culoare, ceea ce e moale etc. Timpul este și e gol ; ceea ce-l determină este același material sau altul, cu deosebire sentimente interioare. Spațiul și timpul sînt intuiții pure, adică intuiții abstracte, — simțire și intuire în așa fel că transferăm senzația în afara noastră, fie în timp, curgînd, fie în spațiu ca izolată și juxtapusă. Conținutul este juxtapus sau se succede ; dacă izolăm pe « lîngă » și pe « după », avem spațiu și timp. Această intuire pură sînt formele intuiției. Acum, evident, toate se numesc intuiție, gîndire, conștiință ; Dum-

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 497—498 ; *Kritik d. praktischen Vernunft*, p. 251 ; *Kritik der Urtheilskraft* (ed. a 3-a, Berlin, 1799), prefață, p. V.

nezeu, care totuşi aparţine numai gîndului, se numeşte intuiţie, aşa-numită conştiinţă nemijlocită. Aşadar spaţiul şi timpul sînt 562
generalul sensibilului însuşi : după Kant, formele apriorice ale sensibilităţii ; ele nici nu aparţin senzaţiei ca atare, întrucît aceasta este determinată în chip nemijlocit. Am cutare ori cutare senzaţie, ea este totdeauna o senzaţie singulară ; universalul, spaţiul şi timpul aparţin sensibilităţii *a priori*. — Această analiză Kant o numeşte e s t e t i c ă t r a n s c e n d e n t a l ă. Acum se numeşte estetică cunoaşterea frumosului. La Kant ea este învăţătura despre intuiţia a ceea ce este universalul în intuiţie, adică despre intuiţia a ceea ce rezidă în subiect ca atare, a ceea ce-i revine acestuia, adică spaţiu şi timp. Duritatea este senzaţia mea ; intuiţia este faptul că eu simt ceva dur şi transfer durul în spaţiu. Avem aici această împărţire în subiectivitate şi obiectivitate. În spaţiu, conţinutul este exterioritate reciprocă şi e în afara mea ; activitatea, acţiunea sensibilităţii apriorice este aceea de a proiecta în afară conţinutul. Acesta este spaţiul ; sau timpul, îndată ce ceva este trecător*.

„1) Spaţiul nu este un concept empiric care ar fi fost scos din experienţe exterioare". (Că spaţiul şi timpul nu sînt concepte empirice, iată formele barbare în care Kant vorbeşte permanent ! — conceptul nu este nimic empiric.) „Căci pentru a-mi raporta senzaţiile la ceva ce e în afara mea, presupun spaţiul. Pentru ca ceva ce este exterior să fie reprezentat în locuri sau timpuri deosebite, trebuie ca reprezentarea spaţiului şi a timpului să fie premergătoare ; adică ea nu poate fi împrumutată din experienţa exterioară, ci experienţa exterioară, ea însăşi este posibilă numai prin această reprezentare presupusă". Adică timpul şi spaţiul sînt universalul experienţei senzoriale ; timpul şi spaţiul sînt intuiţii, dar ele sînt *a priori*. Ceea ce le umple este de altfel ceva subiectiv, aparţine simţirii. Ceea ce se înfăţişează ca obiectiv, spaţiul şi timpul, nu este 563
nicidecum ceva empiric, ci conştiinţa posedă în prealabil spaţiul şi timpul în ea însăşi ; numai acestea fac cu putinţă ca particularul, ceea ce le umple, să fie situat în ele. „2) Spaţiul este o reprezentare necesară ce stă la baza tuturor intuiţiilor exterioare. Spaţiul şi timpul sînt reprezentări *a priori*, deoarece nu ne putem reprezenta lucrurile fără spaţiu şi timp ; ele stau în mod necesar la baza fenomenelor externe. Ca *a priori*

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 25—27.

ele sînt universale şi necesare; adică aşa le găsim noi. Dar de aici nu urmează că ele trebuie să existe în prealabil şi să stea ca reprezentări la bază. La bază ele se găsesc, fără îndoială, dar tot ca un universal exterior. Lucrul este reprezentat astfel: există în exterior lucruri în sine, dar fără timp şi spaţiu; apoi vine conştiinţa care posedă în prealabil în ea timp şi spaţiu ca posibilitate a experienţei, întocmai cum pentru a mînca avem gură şi dinţi etc. ca condiţii ale acţiunii de a mînca. Lucrurile care sînt mîncate nu au gura şi dinţii, şi după cum mîncarea forţează lucrurile, tot astfel face asupra lor spaţiul şi timpul; după cum acţiunea de a mînca aşază lucrurile între dinţi şi în gură, aşa sînt ele aşezate în spaţiu şi în timp. — „3) Spaţiul şi timpul nu sînt concepte universale" (abstracte) „de raporturi ale lucrurilor, ci sînt intuiţii. Deoarece spaţiul nu ni-l putem reprezenta decît ca unitar, spaţiul nu are părţi constitutive". Conceptul abstract (reprezentarea generală) însă, de exemplu copacul, este în realitatea lui o mulţime de copaci singulari, izolaţi. Dar spaţiile nu sînt astfel de spaţii particulare, ele nici nu sînt părţi, ci spaţiul rămîne o unică continuitate. Prin urmare spaţiul este o unitate sau continuitate nemijlocită, simplă. Spaţiul şi timpul sînt ceva abstract. Intuiţia, percepţia are totdeauna înaintea ei numai ceva singular; spaţiul, timpul însă sînt totdeauna numai unul, de aceea sînt ele *a priori*. Dar tot aşa există şi numai un singur albastru. Spaţiul şi timpul nu sînt determinaţii de-ale gîndirii, — mai cu seamă cînd reprezentîndu-ţi-le nu ai nici un gînd. Spaţiul şi timpul nu sînt
564 nicidecum ceva singular, ci sînt ceva general, abstract; — aceasta este natura spaţiului şi a timpului: dar ele sînt concepte îndată ce ne-am format un concept despre ele". 4)Spaţiul este o cantitate infinită, nu este concept care, fără îndoială, conţine sub el, dar nu în el, o cantitate infinită de reprezentări. Spaţiul este deci o intuiţie"*.

Discuţia transcendentală ne mai arată că această reprezentare a spaţiului şi a timpului conţine în ea propoziţii sintetice *a priori*, de care este asociată conştiinţa necesităţii lor. Astfel de propoziţii sintetice sînt, de exemplu: aceea că spaţiul are trei dimensiuni**, sau definiţia liniei drepte, conform căreia linia dreaptă este cea mai scurtă distanţă între două puncte, şi tot astfel: 5 + 7 = 12***. (Această din urmă

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 29—30, 34—36.
** *Ibidem*, pp. 30—31, 41.
*** *Ibidem*, pp. 13, 12, 150.

propoziție este foarte analitică, şi tot aşa şi a doua.) În primul rînd aceasta nu este din experiență, — mai exact : ea nu este o percepție singulară, întîmplătoare ; acest lucru este just, o propoziție sintetică e universală şi necesară. În al doilea rînd, ea provine din intuiție, o avem în intuiție, nu prin intelect sau prin concept. Însă Kant nu uneşte laolaltă aceste două poziții. Lucrul este absolut cert nemijlocit în intuiție. — Noi avem tot felul de senzații care ,,formează materialul propriu-zis", senzații cu care noi ,,ocupăm sufletul nostru" în mod exterior şi interior, iar sufletul ,,posedă o condiție formală" în el însuşi ,,a felului în care noi aşezăm aceste senzații în suflet", acesta este spațiul şi timpul*. Cum ajunge sufletul să aibă tocmai aceste forme, în ce constă natura timpului şi a spațiului, iată întrebări pe care lui Kant nici măcar nu-i trece prin minte să şi le pună ! Ce sînt spațiul şi timpul în ele însele ? este totuna cu : ce este conceptul lor ? Ci întrebarea este : sînt ele lucruri în exterior, ori sînt ceva în suflet ?

b. A doua facultate — prima este sensibilitatea în genere — este i n t e l e c t u l. Acesta este ceva cu totul diferit de sensibilitate. Kant enumeră aceste facultăți întocmai cum sînt ele înşirate în psihologia empirică ; arătarea necesității unei astfel de dezvoltări lipseşte. Sensibilitatea este receptivitate. Intelectul îl numeşte Kant spontaneitate a gîndirii ; această expresie provine din filozofia lui Leibniz. Intelectul este gîndire activă, este eul însuşi ; intelectul ,,este facultatea de a gîndi obiectul intuiției sensibile". Dar intelectul are numai gînduri fără de conținut : ,,Gîndurile fără conținut sînt goale, intuițiile fără concepte sînt oarbe". Prin urmare intelectul îşi primeşte material de la sensibilitate, atît material empiric, cît şi cel aprioric, timpul şi spațiul ; intelectul gîndeşte acest material, însă gîndurile lui sînt cu totul altceva decît acest material. Sau intelectul este o facultate aparte, şi numai cînd au colaborat ambele, cînd adică sensibilitatea a furnizat materialul şi intelectul şi-a îmbinat cu acesta gîndurile sale, ia naştere cunoaşterea**. 565

Logica, ca l o g i c ă t r a n s c e n d e n t a l ă, stabileşte şi ea conceptele pe care intelectul le posedă *a priori* în el însuşi şi ,,prin care acesta gîndeşte obiectele complet *a priori*" ***. Intelectul are gînduri, dar ca intelect are gînduri mărginite,

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, p. 49.
** *Ibidem*, pp. 54—55,
*** *Ibidem*, p. 59.

gînduri de-ale finitului. Gîndurile posedă forma prin care aduc la unitate diversul. Această unitate sînt e u, a p e r c e p ț i a conștiinței de sine. Eul trebuie „să însoțească"; aceasta este o expunere barbară. Conștiința de sine sînt eu, eul absolut gol, abstract, și apoi aperceperea; aceasta este determinarea în genere. A percepe înseamnă mai mult a simți, a-și reprezenta; a apercepe este mai mult activitatea prin care ceva este situat în conștiința m a. Eu sînt ceea ce e cu totul general, cu totul
566 lipsit de determinații, abstract; întrucît așez un conținut empiric în eu, îl apercep, acest conținut trebuie să intre în acest ce simplu [care este eul]. Ca să poată intra în acest unu, în acest simplu, conținutul însuși trebuie să fie simplificat, trebuie să fie pătruns de simplitate. Un conținut în conștiință devine astfel unul, devine conținutul meu; eu sînt eu, acest unu, astfel conținutul este transpus în această unitate, astfel devine el unul. Și această unitate a diversului este produsă de spontaneitatea mea; aceasta este gîndirea în general, sintetizare a diversului. Aceasta este o conștiință mare, o cunoștință importantă. Totuși, faptul că eu sînt unul, că gîndind sînt activ creînd unitate, nu este arătat la Kant în chip prea precis. Aceea ce produce gîndirea este unitate; astfel ea se produce pe sine însăși, fiindcă ea este unitatea. (Unitatea poate fi numită și relație; întrucît este presupus un ce divers și acesta rămîne pe una din laturile lui divers, înseamnă că e raportat [la ceva]. Aceasta este a p e r c e p ț i a t r a n s c e n d e n t a l ă; aperceperea pură a conștiinței de sine este funcțiunea sintetizatoare. Cel ce cuprinde laolaltă este eul; ceea ce eu ating trebuie să-l constrîng [să intre] în formele acestea ale unității *.

Există însă moduri diferite ale acestei simplități. Relațiile se determină pe sine mai de aproape, iar felurile determinate ale acestei sintetizări sînt c a t e g o r i i l e, determinații universale ale gîndirii. După Kant, există douăsprezece categorii fundamentale, care se împart în patru clase; este demn de remarcat și e un merit faptul că fiecare clasă constituie, la rîndul ei, o trinitate. Triplicitatea, această veche formă a pitagoricienilor, neoplatonicienilor și a religiei creștine, reapare aici, deși în chip cu totul exterior. 1) Primul fel de categorii sînt acelea ale c a n t i t ă ț i i: u n i t a t e, m u l t i p l i c i t a t e și t o t a l i t a t e. Multiplicitatea este negarea unului, diferența
567 este multiplicitatea, iar a treia, unirea primelor două categorii,

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 97—103.

multiplicitatea ca încheiată, este totalitatea. Totalitatea este multiplicitatea afirmată ca unitate: «mulți» este ceva nedeterminat; cuprinși laolaltă ca unitate sînt totalitate; totalitatea este multiplicitate cuprinsă laolaltă. 2) Al doilea fel de categorii sînt categoriile calității: realitate, negație, limitație. Limita este și ea ceva real, pozitiv, dar e și negație etc. 3). A treia specie de categorii sînt categoriile relației, ale raportului: raport de substanțialitate, substanță și accidente; raport de cauzalitate, raport de cauză și efect; și în al treilea rînd, acțiune reciprocă. 4) Al patrulea fel de categorii sînt acelea ale modalității, ale raportării a ceea ce e obiectiv la gîndirea noastră: posibilitate, existență, realitate și necesitate. Posibilitatea ar fi trebuit să urmeze în al doilea rînd, însă, după gîndirea abstractă, prima este reprezentarea goală. Este semn al unui mare instinct al conceptului faptul că el (Kant) spune: prima categorie este pozitivă; a doua este negativul primei, a treia este sinteza primelor două. Forma triplicității, care aici e numai schemă, ascunde în ea forma absolută, conceptul. Kant nu deduce aceste categorii, le găsește necomplete, spune însă că celelalte sînt deduse din ele *.

Kant ajunge în chipul următor la aceste feluri ale unității, el le ia din logica obișnuită. În logica generală, spune el, sînt prezentate diferite feluri de judecăți, judecata este reprezentată ca specie a relației; prin ea se manifestă diferitele specii ale simplității, ale gîndirii. Anume: judecăți universale, particulare și singulare; judecăți afirmative, negative și infinite; judecăți categorice, ipotetice și disjunctive; asertorice, problematice și apodictice. Observăm că există astfel de specii de judecăți, de funcțiuni ale gîndirii și totodată diferite moduri de raportare, în general că gîn- 568
direa simplă posedă în ea diferențe; observăm că eul determină, face distincții. Din această constatare ia Kant categoriile; Kant scoate categoriile din aceste judecăți; întrucît sînt scoase în lumină aceste moduri particulare de raportare, ele sînt categorii. Kant le ia în mod empiric, și nu le recunoaște necesitatea. El nu se gîndește să afirme unitatea și să dezvolte din unitate diferențele. Nu se gîndește de loc să deducă aceste specii, cum nu se gîndește să deducă nici

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 75—76, 78—82.

spațiul și timpul, ci le ia din experiență, așa cum sînt ele înfățișate în logică. Categoriile sînt forme ale intelectului sau moduri ale relației diversului *.

Natura transcendentală a acestor categorii este acum faptul că eul este unitatea care leagă laolaltă reprezentările, materialul empiric. Această unitate a conștiinței de sine este unitatea transcendentală, în care rezidă apercepția ; iar felul particular în care este legat laolaltă acest material în conștiința de sine este categoria singulară, ca de exemplu, cauză și efect, sau ca unitate în general etc. **. Mai departe Kant spune : această unitate nu o găsim în percepție, așa cum afirma Locke, iar Hume nega ***. Așadar, în felul acesta intelectul gînditor este deci izvorul categoriilor, izvorul determinațiilor cu totul generale ale gîndirii. Pentru sine, acestea sînt goale, neumplute și aparțin gîndirii ; ca să fie umplute ele au nevoie de un material. Ele au un conținut numai prin materialul dat și divers al intuițiilor ; ele sînt relația, puterea în unitate a materialului divers și au semnificație numai datorită îmbinării lor cu acest
569 material. Materialul care le umple ne vine din : sensibilitate, percepție, intuiție, sentiment etc. Acest conținut, ca divers, este legat laolaltă de intelect în felul său, este sintetizat prin apercepția transcendentală a eului ; aceasta este cunoaștere, e x p e r i e n ț ă. O astfel de legare laolaltă de materiale ale percepției, intuiției și categoriilor este sarcina experienței. Percepția încă nu este experiență. Experiența este aducere sub categorii a ceea ce e perceput, simțit ; categoriile sînt goale, abstracte, relativ goale. Prin urmare experiența în general sau cunoașterea este o sinteză a diversului ; eul aperceptiv este funcțiunea sintetizatoare ****. Se pune întrebarea ce anume este superior : sensibilitatea înfăptuită sau conceptul. În experiență percepem ; există aici material care aparține simțirii, intuiției. Însă acest material nu este receptat potrivit naturii sale singulare, nemijlocite, ci el este legat laolaltă prin categorii, prin cauză și efect, prin legile naturii, prin determinații generale, prin genuri : toate acestea nu sînt percepții nemijlocite. Nu percepem nemijlocit legile cerului, ci percepem numai schimbarea locului stelelor ; însă ceea ce am perceput

---

* *Kritik d. reinen Vernunft,* pp. 70, 77.
** *Ibidem,* pp. 105—106.
*** *Ibidem,* p. 93.
**** *Ibidem,* pp. 108—110.

astfel, reținut și subordonat sub ceea ce e general, este experiență. Așadar în experiență este determinația generală de gîndire; ceea ce este experiență trebuie să fie general valabil pentru toate timpurile.

Trecerea categoriei la empiric este însă făcută în modul următor: „Conceptele pure ale intelectului sînt de natură cu totul diferită de intuițiile empirice (și în general senzoriale)". Trebuie deci arătată „posibilitatea felului în care pot fi aplicate conceptele pure ale intelectului la fenomene". Despre acest lucru tratează puterea de judecată transcendentală. În suflet, în conștiința de sine sînt așadar concepte pure de-ale intelectului și intuiții pure; relația reciprocă dintre 570
ele este schematismul intelectului pur, imaginația transcendentală, care determină intuiția pură conform categoriei, conceptului pur al intelectului, făcînd în felul acesta trecerea la experiență *. — Această conexare este una din cele mai frumoase laturi ale filozofiei kantiene, conexare prin care sînt unite sensibilitatea pură și intelectul pur, care fuseseră declarate înainte ca diverși absolut opuși. Este aici vorba de un intelect intuitiv sau de o intuiție intelectuală; însă Kant nu ia și nu înțelege lucrurile astfel, el nu îmbină laolaltă aceste gînduri, nu-și dă seama că aici el a unit într-una aceste două piese ale cunoașterii, — pe însinele lor. Gîndirea, intelectul rămîne ceva particular, tot așa și sensibilitatea, legate fiind una de alta în chip exterior, superficial, cum am lega o bucată de lemn și una de os cu o sfoară. — Astfel, de exemplu, conceptul substanței devine în schemă ceva ce durează în timp**, adică conceptul pur al intelectului, categoria pură este îmbinată în unitate cu forma intuiției pure. — Reprezentarea din conștiința mea este determinată ca ceva accidental, tot astfel ea poate fi determinată și ca efect, atunci unitatea presupune lucru-în-sine, cauză, multiplicitate; avem așadar întreaga metafizică a intelectului.

Cu această ocazie Kant ne înfățișează și combaterea și respingerea idealismului empiric sau material, anume: „Eu sînt conștient de existența mea ca de o existență determinată în timp. Însă orice determinare în timp presupune ceva durabil în percepție. Acest ceva durabil nu poate fi" o intuiție „în mine". Căci toate temeiurile determinării existenței

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 129—132.
** *Ibidem*, p. 134.

mele ce se găsesc în mine sînt reprezentări, şi au nevoie ca atare, ele înseşi de ceva permanent şi distinct de ele, de ceva
571 prin care — dată fiind schimbarea lor, deci „existenţa mea în timp", timp în care ele se schimbă — să poată fi determinată această existenţă a mea. Sau, eu sînt conştient de existenţa mea ca de o conştiinţă empirică care este determinabilă numai raportată la ceva ce este în afara mea; adică eu sînt conştient de [existenţa a] ceva exterior *. — Acest lucru se poate spune invers: eu sînt conştient de lucrurile exterioare ca de unele ce sînt determinate în timp şi sînt schimbătoare în timp; acestea presupun deci ceva permanent care nu e în ele, ci este în afara lor. Şi acest permanent sînt eu, temeiul transcendental al generalităţii şi necesităţii lor, al fiinţei-în-sine a lor, unitatea conştiinţei de sine. Aşa vedea altădată lucrurile şi Kant însuşi **; cu aceste momente se produce confuzie, deoarece permanentul este el însuşi o categorie. Idealismul luat în sensul că în afară de conştiinţa de sine a mea ca individuală nu există nimic sau respingerea lui prin aserţiunea că în afara conştiinţei de sine a mea ca conştiinţă individuală există lucruri, sînt ambele egal de rele. Primul este idealismul lui Berkeley, unde nu este vorba decît exclusiv de conştiinţa de sine ca conştiinţă individuală: sau este tocmai lumea conştiinţei de sine ca mulţime de reprezentări mărginite, senzoriale, singulare, care sînt tot atît de lipsite de adevăr ca şi atunci cînd sînt numite lucruri. Adevărul sau neadevărul nu rezidă în faptul că acestea sînt lucruri ori sînt reprezentări, ci în limitarea şi accidentalitatea lor, indiferent că sînt reprezentări sau lucruri. Infirmarea acestui idealism nu înseamnă altceva decît a atrage atenţia asupra faptului că această conştiinţă empirică nu este în sine, — după cum nici aceste lucruri empirice nu sînt în ele înseşi. Însă eul kantian nu ajunge, propriu-zis, la raţiune, ci rămîne iarăşi conştiinţă de sine individuală ca atare, opusă conştiinţei de sine generale.

Aşadar, eul este închis în sine, încît el este unitatea transcendentală a percepţiei, unitate a ceva dublu, a intuiţiilor pure
572 şi a conceptelor pure, şi unitate a ambelor. Potrivit lui Kant, în experienţă există două părţi componente: pe de o parte, empiricul, percepţia; pe de altă parte, momentul al doilea, categoria, cauză şi efect, substanţă şi accident, gen, general.

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 200—201.

** *Ibidem*, p. 101 (comp. mai sus, pp. 556—557).

Aceasta este o analiză absolut justă, în experiență descoperim aceste două determinații. Însă Kant leagă de acest fapt [concepția] că experiența prinde numai f e n o m e n e și că prin cunoașterea pe care ne-o furnizează experiența noi nu cunoaștem lucrurile așa cum sînt ele în sine; deoarece cele două părți componente ale ei sînt: 1) senzația, care, fără îndoială, este subiectivă; 2) categoriile, care sînt numai determinații de-ale intelectului nostru. Dar conținutul real, materialul real sînt senzațiile, cealaltă parte componentă a cunoașterii; nici una, nici cealaltă nu este ceva în sine, și nici ambele împreună, adică cunoașterea, ci aceasta cunoaște numai fenomene, — curioasă contrazicere! Cunoașterea este de fapt unitatea lor; dar, cînd e vorba de cunoaștere, Kant are în vedere totdeauna subiectul cunoscător ca subiect individual. Însăși cunoașterea este adevărul ambelor momente; ceea ce este cunoscut e numai fenomenul, cunoașterea recade în subiect. Prin urmare, această cunoaștere a subiectului conține numai fenomene, nu conține ființa-în-sine; căci ea conține lucrurile numai în forma legilor intuiției și sensibilității *.

În ceea ce am văzut nu este descrisă efectiv decît conștiința de sine empirică, finită, care are nevoie de un material din afară sau care este o conștiință individuală, limitată. Nu se ridică întrebarea dacă conținutul în sine și pentru sine al acestor cunoștințe este sau nu este adevărat. Întreaga cunoaștere se oprește înăuntrul subiectivității, iar dincolo este, ca ceva exterior, l u c r u l - î n - s i n e. Acest subiectiv este totuși concret în sine, este gîndire, intelect, care este determinat (categorii). 573
Deja categoriile sînt concrete, și concretă în și mai mare măsură este experiența care este sinteză a senzațiilor cu categoria. Generalul și necesarul se numește la Kant obiectivul; datorită generalității și necesității sale, experiența este obiectivă. Perceputul nu este obiectiv; percepția în experiență Kant o consideră ca ceea ce este subiectiv, accidental. În schimb, categoria prin care materialul este pus în relație, unitatea adusă în experiență de gîndire, este ceea ce e obiectiv în experiență, e legea, generalul**. Pe de altă parte, acest material al domeniului intuiției este în general subiectiv; adică acest material este numai așa cum este el în senzația mea; eu cunosc numai senzația, și nu lucrul. Fără îndoială, acest material este

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 216—217.
** *Ibidem*, pp. 100—105.

subiectiv. Însă obiectivul, care trebuie să constituie opusul subiectivului, este şi el însuşi, tot atît de subiectiv ; nu aparţine, e adevărat, simţirii mele, dar rămîne închis în sfera subiectului, în eul pur al conştiinţei mele de sine, închis în domeniul intelectului gînditor. Pe de o parte, am un conţinut furnizat de simţire, pe de altă parte sînt activ faţă de el, nu-l las în determinaţia lui accidentală, îl transform în ceva general. Dar acest general este tot subiectiv, şi astfel noi nu cunoaştem lucrul în el însuşi. Pe de o parte, avem determinaţii de-ale simţirii care au legătură cu organele noastre senzoriale, pe de altă parte, avem determinaţii de ale gîndirii care rezidă în eul meu ; astfel, ceea ce cunoaştem şi determinăm sînt numai fenomene. În consecinţă, filozofia kantiană s-a numit pe sine idealism : noi nu avem de-a face decît cu determinările noastre, nu ajungem la ceea-ce-este-în-sine ; nu ajungem la ceea ce e cu adevărat obiectiv *.

574 c. A treia facultate este la Kant r a ţ i u n e a. A doua fusese intelectul, determinarea gînditoare. De la intelect Kant trece tot pe cale psihologică la raţiune, şi ea şi este descoperită. Kant caută în sacul sufletului să vadă ce fel de facultăţi mai sînt acolo ; se găseşte întîmplător şi raţiune, — ar fi tot atît de bine dacă nu s-ar găsi nici o raţiune ; întocmai cum la fizicieni magnetismul este ceva accidental, — este indiferent faptul dacă acesta există sau nu există. „Toată cunoaşterea noastră începe cu simţurile, trece de aici la intelect şi sfîrşeşte la raţiune, deasupra căreia nu se găseşte nimic mai înalt în noi, nimic ceea ce să prelucreze materialul intuiţiei şi să-l ordoneze sub unitatea supremă a gîndirii" **. Raţiunea este facultatea de a cunoaşte din p r i n c i p i i, de a cunoaşte particularul în general prin concepte ; intelectul nu e aşa ceva ; particularul intelectului este furnizat de intuiţie ***, — categoriile înseşi sînt ceva particular. Principiul raţiunii în general este universalul, gîndirea, întrucît face obiect al ei din n e c o n d i ţ i o n a t şi infinit ****. Produsul ei este i d e e a în general ; şi prin idee Kant înţelege necondiţionatul, infinitul *****. Acesta

---

* În prelegerile din 1825—1826 a fost intercalată aici imediat partea teoretică a filozofiei lui Fichte, iar partea ei practică a fost menţionată numai apoi scurt după expunerea din *Kritik der praktischen Vernunft*.

** *Kritik d. reinen Vernunft*, p. 257.

*** *Ibidem*, pp. 258—259.

**** *Ibidem*, p. 264.

***** *Ibidem*, pp. 267, 273.

este universalul abstract, nedeterminatul. Şi de la Kant încoace a intrat în uzul limbajului filozofic să se facă distincție între intelect şi rațiune ; la filozofii mai vechi nu există în schimb această distincție *. Intelectul este gîndirea în raporturi finite ; rațiunea, potrivit lui Kant, este gîndirea care are ca obiect al său necondiționatul, infinitul ; acest necondiționat Kant îl numeşte idee, un termen luat de la Platon**.

Acum acest necondiționat trebuie să fie luat în mod con- 575
cret. Principala greutate rezidă în următoarele : rațiunea trebuie să cunoască necondiționatul, infinitul. Ce înseamnă aceasta ? Înseamnă a determina necondiționatul, a deduce determinațiile acestuia ; aceasta se numeşte cunoaştere ; sau trebuie să se numească astfel. S-a scris şi s-a vorbit mult despre ştiință, despre cunoaştere etc., dar n-a fost definită. Însă în filozofie ceea ce importă este ca aceea ce e presupus a fi bine cunoscut să fie într-adevăr cunoscut ; prin urmare aici este vorba ca necondiționatul să fie cunoscut [efectiv]. Or, rațiunea are tendința de a cunoaşte infinitul, însă ea nu este în stare să facă acest lucru. Iar motivul acestei neputințe indicat de Kant este, p e d e o p a r t e, că infinitul nu ne este dat în experiență, că acestuia nu-i corespunde nici o intuiție psihologic sensibilă, nici o percepție, că infinitul nu este dat în experiența exterioară sau în cea interioară : ideii „nu i se poate da un obiect congruent în lumea simțurilor” ***. Toate acestea depind de felul în care privim lumea ; dar prin experiență, prin contemplare a lumii Kant niciodată nu înțelege altceva decît (să zicem) că aici avem un sfeşnic, iar dincoace o cutie cu tutun. Fără îndoială, este just că infinitul nu e dat în lume în percepție sensibilă. Şi, presupunînd că ştim ce este experiența, adică sintetizare de gînduri şi de materiale ale simțirii, infinitul, desigur, nu poate fi cunoscut în sensul că am avea o percepție sensibilă despre el. Însă nici nu trebuie să pretindem o percepție sensibilă în vederea confirmării [existenței] infinitului ; spiritul este numai pentru spirit.

P e d e a l t ă p a r t e, dacă infinitul trebuie să fie cunoscut, el trebuie să fie determinat ; dar pentru aceasta rațiunea nu dispune de altceva decît de formele gîndirii pe care le numim categorii ; iar acestea furnizează ceea ce Kant nu- 576

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, p. 539.
** *Ibidem*, p. 268.
*** *Ibidem*, p. 278.

meşte determinaţii obiective, însă în aşa fel că ele nu sînt în ele înseşi decît totuşi numai ceva subiectiv. Dar cînd folosim aceste categorii — care nu pot fi aplicate decît la intuiţii sensibile — pentru determinarea infinitului, ne încurcăm în raţionamente false (paralogisme) şi în contradicţii (antinomii). Acesta este un punct important al filozofiei kantiene, anume precizarea că infinitul, în măsura în care este determinat prin categorii, se pierde în contradicţii. Contradicţiile acestea, spune Kant, sînt necesare şi raţiunea devine în ele transcendentă. Raţiunea şi are în sine pretenţia să reducă la infinit percepţia, experienţa, cunoaşterea făptuită de intelect*. Concretul cel mai înalt ar fi [realizat de] unirea infinitului cu finitul cunoaşterii, înfăptuită de intelect sau chiar de percepţie. Este un mare cuvînt acela de a spune că raţiunea produce idei, dar la Kant el este o abstracţie. Concretul raţiunii ar fi numai îmbinarea necondiţionatului cu condiţionatul.

Din acest necondiţionat, există însă diferite feluri, i d e i t r a n s c e n d e n t a l e propriu-zise, obiecte create de raţiune; acestea sînt deci ele înseşi ceva particular. Felul în care ajunge Kant la aceste specii [de necondiţionat] este iarăşi luat din experienţă, din logica formală, potrivit căreia există diferite feluri de s i l o g i s m e a l e r a ţ i u n i i. Kant deduce ideile din forme de-ale silogismelor; există mai multe forme ale silogismelor: α) c a t e g o r i c e, β) i p o t e t i c e şi γ) d i s j u n c t i v e. De aceea necondiţionatul este de trei feluri: 1) „Necondiţionatul sintezei categorice într-un subiect". «Sinteză» este concretul şi are dublă semnificaţie: este îmbinare, dar a unor membri independenţi, îmbinare exterioară. Această îmbinare o facem în timp ce ne reprezentăm subiectul
577 gînditor. 2) Necondiţionatul „sintezei ipotetice a membrilor într-o serie; 3) al sintezei disjunctive a părţilor într-un sistem"**. Prima sinteză, exprimată ca obiect al raţiunii, ca idee transcendentală, o facem reprezentîndu-ne „s u b i e c t u l gînditor"; a doua „este totalitatea tuturor fenomenelor, l u m e a" şi a treia „este lucrul care conţine condiţia supremă a posibilităţii a tot ceea ce poate fi gîndit, fiinţa tuturor fiinţelor": aceasta este D u m n e z e u.*** Se pune acum întrebarea dacă se poate procura acestor obiecte realitate, dacă raţiunea le poate aduce pînă la nivelul realităţii sau ele rămîn închise în

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 277—278, 288—289.
** *Ibidem*, pp. 261—262, 274—275.
*** *Ibidem*, p. 284.

gîndirea subiectivă? Aceasta este poziția extremă. Rațiunea nu este acum capabilă să confere ideilor sale realitate, ea devine transcendentă, ea depășește producînd numai paralogisme, antinomii și un ideal lipsit de realitate*.

α. „P a r a l o g i s m u l este un silogism fals după formă". Întrucît rațiunea gîndește felul necondiționatului, sinteza categorică într-un subiect, subiectul gînditor ca real, acesta se numește substanță. Este eul ceea ce gîndește oare o substanță, un suflet, un obiect sufletesc? Mai departe, se pune întrebarea dacă acesta este permanent, nematerial, incoruptibil, personal, nemuritor și dacă este ceva ce are o comunitate reală cu corpurile. —Falsitatea silogismului constă în faptul că ideea necesară a rațiunii despre unitatea subiectului transcendental este declarată ca fiind un lucru. În gîndirea mea eu mă descopăr pe mine ca fiind durabil, ceea ce durează este substanță. Însă eu mă găsesc durabil numai în conștiința perceptivă, și nu în afara conștiinței. Eul este subiectul gol, transcendental al gîndurilor noastre, el este însă cunoscut numai prin gîndurile lui; iar din acestea nu putem avea nici cel mai neînsemnat concept 578
despre ceea ce este eul în sine. (O distincție groaznică! Gîndul este ceea-ce-e-în-sine.) Noi nu-i putem atribui ființă, deoarece gîndirea, conștiința de sine este o simplă formă și despre ființe gînditoare noi nu avem reprezentări provenite din experiența exterioară, ci numai din conștiința de sine, adică noi nu putem lua eul în mînă, nu-l putem vedea, mirosi etc. De fapt, dacă eul ar fi un lucru obișnuit, el ar și trebui să poată fi obiect de experiență exterioară. Fără îndoială, noi știm că eul este subiect, dar dacă depășim conștiința de sine și spunem că eul este substanță, mergem mai departe decît avem dreptul să mergem. Eu nu pot să-i confer realitate subiectului**.

Constatăm că aici Kant ajunge în contradicție cu barbaria reprezentărilor pe care le respinge și cu barbaria propriilor sale reprezentări, care rămîn înăuntrul sferei celor combătute. α) Kant are absolută dreptate cînd afirmă că eul nu este un lucru sensibil, ceva permanent și mort, un obiect sufletesc avînd o existență senzorială. β) Însă afirmația contrară a lui Kant nu este adevărată, anume nu e adevărat că eul, ca acest general sau ca gîndire-de-sine, posedă în el însuși esența și adevărata realitate, momentul realității, pe care Kant o pre-

---

* *Kritik d. reinen Vernunft,* pp. 288—289.
** *Ibidem,* pp. 289—299.

tinde ca mod obiectiv. Kant se opreşte înăuntrul acelei reprezentări despre realitate şi fiinţă potrivit căreia realitatea este existenţa concretă, senzorială; din această reprezentare Kant nu iese: neavînd o existenţă concretă senzorială, nefiindu-ne dat în nici o experienţă externă, eul nu este real. Deoarece conştiinţa de sine, eul ca atare, nu este realitate; e numai gîndirea n o a s t r ă, Kant adică concepe conştiinţa de sine însuşi numai ca pe ceva absolut senzorial. — Fiinţă, lucru, substanţă posedă la Kant o formă care ar fi, chipurile,
579 ceva prea sus pentru subiect; atribuind-o acestuia, s-ar afirma oarecum prea mult despre el. Dimpotrivă, o astfel de determinare este săracă, viaţa nu este un lucru; şi tot aşa de puţin lucru este sufletul, spiritul. Lucrul, substanţa, este, din contra ceva prea rău pentru eu; lucru, substanţă, este categorie a intelectului. Fiinţă este, deopotrivă, ce e mai puţin din ceea ce se poate spune despre spirit, este abstracta lui identitate nemijlocită cu sine; fiinţa aparţine spiritului şi faptul de a i-o atribui trebuie să-l considerăm ca pe ceva ce abia dacă merită osteneală.

β. A doua a n t i n o m i e este apoi contradicţia ideeraţiune a necondiţionatului aplicată la lume, înfăţişarea ei ca totalitate completă a condiţiilor sau înfăţişarea ei însăşi ca necondiţionată, ca infinită. Sînt date fenomene, raţiunea pretinde absoluta integralitate a condiţiilor posibilităţii lor, întrucît acestea constituie o serie, o sinteză absolut completă. Or, cînd această împlinire este afirmată ca existentă, se înfăţişează numai o antinomie, iar raţiunea se prezintă numai ca dialectică. În acest obiect avem pe toate laturile lui contradicţie desăvîrşită*. Fenomenele au un conţinut finit; determinaţia raţiunii trebuie să fie necondiţionatul, nemărginitul. Lumea este conexiune de limitaţi; cînd acest conţinut este gîndit de raţiune, cînd e subsumat sub infinit avem două determinaţii, finit şi infinit, care se contrazic. Raţiunea pretinde pur şi simplu sinteză completă, în fenomene avem serii de cauze şi efecte; raţiunea pretinde însă împlinirea seriei, început. Kant arată patru contradicţii**; ceea ce e puţin, pretutindeni sînt antinomii. În orice concept este lucru uşor să descoperi o contradicţie, fiindcă conceptul este concret, deci nu e determinaţie simplă. Astfel, conceptul conţine determinaţii deosebite, acestea sînt totodată

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 312—314.

** *Ibidem*, p. 320.

şi opuse. Aceste contradicţii le-a numit Kant antinomii. Acesta este un lucru important, însă împotriva intenţiei lui Kant. 580

αα. Aceste antinomii conţin, de exemplu, această necesitate: ne vedem nevoiţi să afirmăm atît pe una, cît şi pe cealaltă determinaţie, atît mărginirea, cît şi nemărginirea. Înfăptuirea sintezei în continuare conform timpului şi spaţiului este un prim început al timpului şi al spaţiului. — 1) „Lumea are un început" şi un sfîrşit, „în timp şi ea este într-un spaţiu închis". 2) „Lumea n-are început" şi sfîrşit „în timp şi" nici „limite în spaţiu". Ambele aserţiuni pot fi egal de bine demonstrate; dovezile lui Kant nu sînt „argumente avocăţeşti", el demonstrează apagogic *. Trebuie să cunoaştem dacă lumea are un început şi un sfîrşit sau nu are, dacă ea este mărginită în spaţiu şi în timp. Însă lumea este acest univers, e întregul; aşadar ea este ceva universal, o idee, şi aceasta ar putea fi determinată ca mărginită sau nemărginită. Cînd aplicăm aceste categorii la lume, cădem în contradicţii.

ββ. Sau, antinomia a doua: părţile simple din care ar fi compusă substanţa trebuie să fie considerate ca necesare, adică simplitatea poate fi demonstrată; dar la fel poate fi demonstrată şi neîncheierea, înaintarea la infinit. — 1) „Orice substanţă compusă constă din părţi simple", din atomi. 2) Sau, „nu există nimic simplu"**. Atomul este şi limita, ceea-ce-este-în-sine material; tot astfel suprafaţa învelitoare este discontinuul (*das Punktuelle*). Antiteza este divizibilitatea la infinit.

γγ. A treia antinomie: opoziţia între libertate şi necesitate. Teza este ceea ce se determină pe sine din sine, aceasta este latura infinităţii: cauzalitatea conform legilor libertăţii este unica. Antiteza este: există numai determinism; 581
orice este determinat de o cauză***.

δδ. A patra antinomie: în altă privinţă, totalitatea se desăvîrşeşte în libertate, ca prim început al acţiunii, sau într-o fiinţă absolut necesară, cauză a lumii, — înaintarea este întreruptă; dar acestei libertăţi îi este de asemenea opusă necesitatea înaintării potrivit condiţiilor cauzelor şi efectelor, iar fiinţei necesare îi este opusă aserţiunea că totul este accidental. „Lumea implică o fiinţă absolut necesară",

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 317—318, 328—329, 332.
** *Ibidem*, pp. 318, 336—337.
*** *Ibidem*, pp. 319, 346—347.

substanță absolută, necesitatea absolută a lumii condiționate. Contrariul este: „Nu există nici o ființă absolut necesară, nici ca parte a lumii, nici în afara lumii" *.

Ambele aceste contrarii sînt egal de necesare, și este de prisos să mai arătăm acest lucru aici mai de aproape. Necesitatea acestor contradicții este latura interesantă de care ne-a făcut Kant să ne dăm seama. Potrivit metafizicii obișnuite, ne închipuim că una dintre aceste contrarii trebuie să fie valabilă, iar cealaltă trebuie să fie respinsă; însă necesitatea producerii acestor contradicții este tocmai ceea ce e interesant **.

Kant rezolvă aceste antinomii, și anume în felul aparte al idealismului transcendental, care nu pune, propriu-zis, la îndoială existența lucrurilor exterioare, ci „îngăduie ca lucrurile să fie intuite în spațiu și în timp" (intuire care nu are nevoie de nici un permis), dar idealism pentru care „spațiul și timpul în ele înseși nu sînt lucruri" și care, deci, „nu există în afara sufletului nostru"; prin urmare, despre lucruri în sine nu poate fi afirmat nici condiționatul, nici necondiționatul***;

582 adică toate aceste determinații de început în timp etc. nu aparțin lucrurilor înseși, nu revin însinelui care ar exista pentru sine în afara gîndirii noastre subiective. Dacă astfel de determinații ar aparține lumii, lui Dumnezeu, celor liberi, am avea contradicție obiectivă; dar această contradicție nu există în sine și pentru sine, ci ne aparține numai nouă, ea avîndu-și izvorul exclusiv în gîndirea noastră. Adică, acest idealism transcendental lasă să subziste contradicția, numai că ființa-în-sine nu este, după el, contradictorie, ci contradicția aparține numai sufletului nostru. În felul acesta se menține în natura noastră aceeași antinomie; întocmai cum altădată Dumnezeu era acela care trebuia să primească în sine toate contradicțiile, acum le posedă în ea conștiința de sine. Iar faptul că nu lucrurile se contrazic între ele, ci conștiința de sine se contrazice pe sine, nu cauzează mai departe neliniște filozofiei kantiene, pentru ea lucrul nu are importanță. Experiența ne învață că conștiința de sine nu se dizolvă, noi știm că eul există. Prin urmare putem să nu ne facem griji din cauza contradicțiilor conștiinței noastre, deoarece acestea

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 319, 354—355.
** *Ibidem*, p. 324.
*** *Ibidem*, pp. 385—386.

nu o dizolvă, ea le poate suporta. — Dar în felul acesta contradicția nu este rezolvată; ea continuă să subziste ca mai înainte. Aceasta înseamnă prea multă delicatețe față de lucruri: ar fi regretabil dacă ele s-ar contrazice! În schimb, nu e nici o pagubă ca spiritul (ceea ce este suprem) să se contrazică! Așadar, idealismul transcendental nu rezolvă nicidecum contradicția. Lumea fenomenelor are un în-sine, acestuia contradicția nu-i aparține. Acest în-sine este altceva decît spiritul. Ceea ce este contradictoriu se distruge pe sine; astfel, spiritul ar fi distrugere, nebunie în sine însuși, Adevărata rezolvare se referă la conținut, în sensul că amintitele categorii nu sînt adevărate în ele înseși, însă tot atît de puțin este adevărat necondiționatul rațiunii, ci adevăr are în ea numai unitatea ambelor [necondiționat și categorii] ca unitate concretă.

γ. Kant ajunge apoi la ideea de D u m n e z e u. A treia idee este ființa ființelor; celelalte idei o presupun. Aceasta este i d e a l u l rațiunii, totalitatea tuturor posibilităților. Kant spune că Dumnezeu este ființa cea mai reală, definiția lui Wolf. Aici este vorba de a demonstra că Dumnezeu nu este simplu gînd, ci că el e x i s t ă, are realitate, ființă *. 583 Kant îl numește ideal, spre deosebire de idee; el este ideea ca una care este. Astfel numim noi ideal ideea în artă realizată în chip sensibil**.

Aici examinează Kant demonstrarea existenței lui Dumnezeu și se întreabă dacă acestui ideal i se poate conferi realitate. A r g u m e n t u l o n t o l o g i c pleacă de la conceptul absolut și conclude de la concept la ființă; se face trecere la ființă***. Astfel la Anselm, la Descartes, la Spinoza; toți admit unitatea ființei cu gîndirea. Kant însă spune: acestui ideal al rațiunii i se poate tot atît de puțin conferi realitate; nu există trecere de la concept la ființă; din concept nu poate fi dedusă ființa. „Ființa nu este predicat real", cum e un alt predicat, „un concept despre ceva oarecare, care i s-ar putea adăuga la conceptul unui lucru. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decît o sută de taleri posibili", ei sînt aceleași conținut, adică același concept: sînt și ei o sută. Una este conceptul (reprezentarea), alta este obiectul. Ființa nu este o nouă determinație a conceptului care s-ar adăuga [la altele], altfel conceptul meu despre o sută de taleri reali ar conține

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 444—452.
** *Ibidem*, pp. 441—444.
*** *Ibidem*, pp. 458—462.

altceva decît conţin o sută de taleri reali. Decît „obiectul ca obiect real nu este conţinut numai în conceptul meu; sau la conceptul meu se adaugă în mod sintetic suta de taleri reali". Aşadar, din concept nu se poate conclude fiinţa, deoarece fiinţa nu rezidă în concept, ci se adaugă la concept. „Noi trebuie să ieşim din concept spre a ajunge la existenţă. Pentru obiectele gîndirii pure nu există mijloc de cunoaştere a existen-
584 ţei lor, fiindcă aceasta ar trebui să fie cunoscută *a priori*; însă conştiinţa noastră despre orice existenţă aparţine absolut integral experienţei"*. Adică, Immanuel Kant nu ajunge să înţeleagă tocmai amintita sinteză a conceptului cu fiinţa sau existenţa, anume să o afirme ca concept. Existenţa rămîne pentru el absolut altceva decît conceptul. Conţinutul este acelaşi în existent şi în concept. Cum fiinţa nu rezidă în concept, încercarea de a o deriva din acesta este zadarnică.

Fără îndoială, determinaţia «fiinţă» nu rezidă în chip pozitiv în concept; conceptul este altceva decît obiectivitate, realitate. Acel «altceva» nu rezidă gata în el; şi dacă ne oprim la concept ne oprim la fiinţă ca la acel «altceva» al conceptului. Avem reprezentarea, şi nu fiinţa; este păstrată ferm separarea celor două. Faptul că o sută de taleri posibili şi imaginaţi sînt altceva decît o sută de taleri reali este un gînd atît de popular, încît nimic nu a găsit o primire mai bună decît aserţiunea că din concept nu se poate trece la fiinţă: cînd îmi imaginez o sută de taleri, nu-i am încă. Tot atît de popular se poate spune: trebuie să lăsăm la o parte închipuirea.

α) Aceasta este o simplă reprezentare, adică ceea ce e numai imaginat este neadevărat; cei o sută de taleri închipuiţi sînt şi rămîn închipuiţi. Prin urmare, a ne opri la ei este lipsă de bun simţ, nu ne avansează cu nimic; şi cel ce îşi pierde timpul cu astfel de închipuiri şi dorinţi este om neserios. Cînd cineva are dorinţa să aibă o sută de taleri îi va avea numai ca taleri reali. Cînd vrei să ai o sută de taleri trebuie să te aşezi pe muncă pentru a-i agonisi, adică trebuie să depăşeşti închipuirea, să nu te opreşti la ea. Acest ce subiectiv nu este ultima instanţă
585 absolutul; adevărul este ceea ce nu e numai subiectiv. Cînd posed o sută de taleri, îi am în posesie şi mi-i şi reprezint totodată. Potrivit reprezentării kantiene, ne oprim la deosebire, la diferenţă, dualismul are ultimul cuvînt: fiecare latură pentru sine trece drept ceva absolut. Ceea ce vrea să fie aici absolutul

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 462—466.

şi ultimul cuvînt este ceea ce e rău. Împotriva acestei poziții este îndreptat simțul comun : orice conştiință obişnuită a depăşit o astfel de poziție, orice acțiune vrea să suprime o reprezentare (ceva subiectiv) şi s-o transforme în ceva obiectiv. Nici un om nu este atît de nebun ca amintita filozofie : cînd îi este foame, el nu-şi imaginează bucate, ci face în aşa fel, încît să se sature. Orice activitate este reprezentare care încă nu s-a realizat, dar care este suprimată ca reprezentare subiectivă. Cei o sută de taleri imaginați devin şi ei reali, iar cei reali devin închipuiți — în urma unor împrejurări exterioare : aceasta este o experiență frecventă, acesta este destinul lor ; depinde de condiții cu totul exterioare ca o sută de taleri să devină sau să nu devină proprietatea mea.

β) Fără îndoială, reprezentarea nu face nimic dacă mă cramponez cu încăpățînare de ea ; pot să-mi imaginez orice doresc, aceasta nu înseamnă că ceea ce-mi imaginez şi există. Ceea ce importă e numai c e îmi reprezint : dacă gîndesc sau înțeleg subiectivul şi ființa, atunci ele trec una într-alta. Descartes afirmă explicit acea unitate numai în ce priveşte conceptul de Dumnezeu (tocmai acesta este Dumnezeu) şi nu vorbeşte de nici o sută de taleri ; aceştia nu sînt o existență care să aibă în ea însăşi conceptul. Tocmai acea opoziție se suprimă pe sine î n c h i p a b s o l u t, adică finitul piere ; acesta are valoare numai în filozofia finitului. Gîndirea, conceptul implică cu necesitate nerămînerea la subiectiv, ci suprimarea acestui subiectiv care se înfățişează ca obiectiv. Cînd existența nu este înțeleasă, ea este ceea ce ține de percepția sensibilă, lipsită de concept ; şi ceea ce e lipsit de concept, fără îndoială că nu este concept : astfel a simți, a lua în mînă. O astfel de existență nu posedă, se înțelege, absolutul, esența ; sau, o astfel de existență nu este adevărată, ea nu este decît moment care dispare. — Această îmblătire goală, de paie, fără grăunțe, a logicii obişnuite se numeşte filozofare. Este ca povestea lui Isahar, măgarul osos care nu poate fi mişcat din loc*. Noi nu sîntem buni de nimic, şi fiindcă nu sîntem buni de nimic, nici nu sîntem şi nici nu vrem să fim buni de ceva. Este o umilință şi o modestie foarte fals creştină să vrei, să fii excelent prin starea-ți deplorabilă, — să faci din cunoaşterea nimicniciei tale orgoliu lăuntric şi mulțumire de sine. Însă pentru cinstirea adevăratei umilințe nu trebuie să rămîi în

* *Geneză*, c. 49, v. 14.

starea-ţi deplorabilă, ci să te ridici deasupra ei prin îmbrăţişarea divinului.

Determinaţia la care se opreşte Kant este aceea că din concept nu poate fi scoasă fiinţa*. Urmarea este că raţiunea este aceea care are gîndurile infinitului, nedeterminatului, însă de ideea lor este separată determinaţia în general şi, mai precis, determinaţia care se numeşte fiinţă. Ideile raţiunii nu pot fi demonstrate, dovedite pe baza experienţei, ideile ei nu obţin nici o confirmare din experienţă; cînd sînt determinate prin categorii se produc contradicţii. Dacă ideea trebuie să fie determinată în general numai ca existentă, ideea este numai conceptul; şi de acesta diferă totdeauna fiinţa existentului. Acest rezultat extrem de important în ce priveşte cunoştinţele intelectului nu-l duce pe Kant în ce priveşte raţiunea la nimic mai departe decît la concepţia că aceasta nu are pentru sine altceva decît unitatea formală pentru sistematizarea metodică a cunoştinţelor dobîndite de intelect. Gîndirea cu totul abstractă, identitatea pură cu sine este păstrată. Se spune că intelectul nu poate decît să facă ordine în lucruri, ordine care nu este o ordine în sine şi pentru sine, e numai subiectivă. Astfel, raţiunii nu-i rămîne nimic altceva decît forma identităţii ei, unitatea; iar aceasta nu serveşte decît la sistematizarea diferitelor legi şi raporturi ale intelec-
587 tului. Intelectul găseşte clase, specii, legi, genuri, iar pe acestea le orînduieşte apoi raţiunea, caută să le îmbine în unitate**. — În *Kritik der reinen Vernunft* (Critica raţiunii pure) avem o descriere a treptelor: eul ca raţiune, reprezentare şi, în afară, lucrurile; eul şi lucrurile sînt absolut diferite între ele; şi aceasta este ultima poziţie. Animalul nu se opreşte pe această poziţie, el realizează în mod practic unitatea lor. Aceasta este raţiunea teoretică la Kant***.

Aşadar aceasta este aprioricul filozofiei kantiene, modul determinat, distincţia raţiunii în ea însăşi. Ea nu merge pînă la modul determinat al singularului.

Ar mai fi de menţionat filozofia pozitivă sau metafizica pe care Kant o ridică *a priori* deasupra esenţei obiective, deasupra conţinutului obiectului experienţei, a naturii: de men-

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, p. 467.

** *Ibidem*, pp. 497—498.

*** În prelegerile din 1825—1826 a b i a aici este intercalat ceea ce conţine filozofia lui Jacobi în această legătură de idei.

ționat filozofia naturii elaborată de el. Dar această filozofie este ceva cu totul sărac în conținut, conținînd cîteva calități generale și concepte ale materiei, iar în ce privește elementul științific sau aprioric, cum îl numește Kant, cuprinzînd ceva tot atît de absolut nemulțumitor. Deoarece faptul că materia posedă mișcare*, forță de atracție și de repulsie etc.** la Kant sînt concepte pe care el le presupune, în loc să le demonstreze necesitatea. — Este, pentru începutul unei filozofii a naturii, un merit mare al scrierii [*Metaphisische*] *Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Elemente metafizice inițiale ale științei naturii) faptul de a ne fi atras atenția că fizica face uz de determinații de-ale gîndirii fără să le examineze mai de aproape, determinații care constituie bazele esențiale ale obiectelor ei. De exemplu, densitatea a fost considerată cantitate (cuantum) neegală în spațiu ; în schimb, Kant a considerat-o ca pe un grad de umplere a 588
spațiului, de energie, de intensitate a acțiunii. El pretinde ca materia să fie construită din forțe, activități, energii, și nu din atomi* **. Schelling este ascuns întreg aici. Această scriere a lui Kant este o înfățișare a metafizicii, a conceptelor universale ale naturii ; prezentarea aceasta este foarte limitată, e restrînsă la materie și la mișcare. Este o încercare de a gîndi, adică de a arăta determinațiile de gîndire al căror produs sînt reprezentări cum este aceea de materie. Kant a încercat să determine conceptele fundamentale și principiile fundamentale ale acestei științe și a inițiat elaborarea unei așa-numite teorii dinamice a naturii.

Die Religion innerhalb der blossen Vernunft (Religia în limitele simplei rațiuni) este și ea prezentare a dogmelor credinței ca laturi ale rațiunii. Astfel, în dogmatica pozitivă a religiei, dogmatică căreia iluminismul îi venise de hac, Kant a atras atenția asupra ideilor rațiunii, arătînd ce semnificație rațională (și în primul rînd morală) are ceea ce se numește dogmă a religiei, — deci ce semnificație are păcatul strămoșesc* ***. Kant este mult mai rațional decît iluminiștii, care

---

* *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (ed. a 3-a, Leipzig, 1800), p. 1.

** *Ibidem*, p. 27.

*** *Ibidem*, pp. 65—68.

**** *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (ed. a 2-a, Kõnigsberg, 1794), pp. 20—48.

se ruşinau să vorbească despre aşa ceva. — Acestea sînt principalele determinaţii referitoare la domeniul teoretic şi cuprinse în filozofia kantiană.

2. *Kritik der praktischen Vernunft* (Critica raţiunii practice). Prima parte a filozofiei kantiene s-a referit la inteligenţă, la teoretic. A doua parte a ei se referă la practic, la natura v o i n ţ e i, la ceea ce constituie principiul voinţei. Kant a adoptat determinaţia lui Rousseau, potrivit căreia voinţa în sine şi pentru sine este liberă. Raţiunea teoretică a conceput-o Kant în aşa fel că, întrucît ea se referă la un obiect, acest obiect trebuie să fie dat; întrucît ea însăşi îşi dă sieşi obiectul,
589 acesta nu posedă adevăr, iar raţiunea nu ajunge la independenţă în cunoaştere (în a c e a s t ă cunoaştere). În schimb, independentă în sine este ea ca raţiune practică. Ca fiinţă morală omul este liber, e deasupra oricărei legi a naturii şi deasupra oricărui fenomen. După cum raţiunea teoretică are în ea categorii, distincţii apriorice, tot astfel şi raţiunea practică posedă legea morală în general, ale cărei determinaţii mai precise sînt constituite de conceptele obligaţie şi drept, a ce e permis şi nepermis. Şi aici raţiunea refuză orice material dat, material ce-i este necesar în domeniul teoretic. Voinţa se determină pe sine în sine, tot ce este moral şi drept se bazează pe l i b e r t a t e; în aceasta îşi are omul conştiinţa sa de sine absolută*. Pe această latură conştiinţa de sine îşi este sieşi esenţa, după cum raţiunea teoretică avea altă esenţă. α) Eul este, în singularitatea sa, nemijlocit esenţă, generalitate, obiectivitate. β) Subiectivitatea are tendinţa spre realitate, nu spre realitatea despre care a fost vorba în cele precedente; aici raţiunea se consideră pe sine ca ceea ce este real. Aici avem conceptul care este conştient de lipsurile sale, — ceea ce nu putea să aibă raţiunea teoretică: conceptul trebuia să rămînă tocmai concept. γ) Aici avem poziţia absolutului; în inima sa stă deschis pe seama omului un infinit. Aceasta este latura mulţumitoare a filozofiei kantiene; ea este cel puţin aşezată pe sentimentele noastre; eu recunosc numai ceea ce este adecvat destinaţiei mele.

a. Kant împarte voinţa în f a c u l t a t e a p e t i t i v ă i n f e r i o a r ă şi f a c u l t a t e a p e t i t i v ă s u p e r i o a r ă. Acest termen nu este nepotrivit. Facultatea ape-

---

* *Kritik d. praktichen Vernunft* (ed. a 4-a, Riga, 1797), pp. 3—11, 29—32.

titivă inferioară se manifestă în dorinţe, înclinaţii etc.; cea superioară este voinţa ca atare, voinţă care nu are scopuri exterioare, individuale, ci scopuri generale*. Însă întrebarea este: care este principiul voinţei? Ce trebuie să-l determine pe om în acţiunile sale? În această privinţă au fost indicate tot felul de principii, bunăvoinţa, fericirea etc. Principiile materiale ale acţiunii se reduc toate la impulsuri, la fericire**. Însă ceea ce e raţional în voinţa însăşi este pur formal şi constă în faptul că ceea ce trebuie să fie considerat ca lege trebuie să poată fi gîndit ca legislaţie universală, încît să nu se suprime pe sine cînd e gîndit astfel***. Toată moralitatea acţiunii se bazează deci pe felul de a gîndi şi simţi, pe faptul că ea este efectuată de noi avînd conştiinţa legii şi de dragul legii, din stimă pentru aceasta şi pentru noi înşine şi făcînd abstracţie de ceea ce ne-ar face fericiţi****. Ca fiinţă morală, omul are legea morală în el însuşi, lege al cărei principiu este libertatea şi autonomia voinţei. Kant spune că determinările provenite din înclinaţii înseamnă principii eterogene pentru voinţă sau că voinţa este eteronomie cînd face scop din astfel de determinări; atunci voinţa îşi împrumută determinările din altceva decît ea. [Esenţa] voinţei este însă aceea de a fi liberă, de a se determina pe sine din sine; ea este autonomă, spontaneitate absolută, principiu al libertăţii. Esenţa voinţei este aceea de a se determina pe sine însăşi; ea nu poate avea ca scop al său decît libertatea sa. Kant consideră ca autonomă raţiunea practică, întrucît ea îşi dă legi ei însăşi; voinţa empirică este eteronomă, ea este determinată de dorinţe, de impulsuri*****. Aceasta aparţine naturii noastre şi nu domeniului libertăţii******. 590

Este o mare şi extrem de importantă determinaţie a filozofiei kantiene faptul că autorul ei a reintrodus în însăşi conştiinţa de sine ceea ce este esenţa acesteia, ceea ce pentru conştiinţa de sine trece drept lege, drept în-sine; întrucît omul caută cutare şi cutare scop, se întreabă cum trebuie să aprecieze lumea, istoria, ce trebuie el să considere aici ca scop suprem? Dar 591

---

* *Kritik d. praktischen Vernunft*, p. 41.
** *Ibidem*, p. 40.
*** *Ibidem*, p. 56.
**** *Ibidem*, pp. 126—135.
***** *Ibidem*, pp. 58, 38.
****** *Ibidem*, p. 77.

pentru voință nu există alt scop decît cel scos din ea însăşi, scopul libertății sale. Stabilirea acestui principiu constituie un mare progres; e un mare progres faptul că libertatea este axa supremă în jurul căreia se învîrteşte omul, că ea este acea culme supremă care nu se lasă doborîtă de nimic; încît omul nu recunoaşte nimic ca valabil, nici o autoritate care ar fi îndreptată împotriva libertății sale. Filozofia kantiană datorează marea ei răspîndire şi marea simpatie de care se bucură faptului că ea a susținut că omul găseşte în sine însuşi ceva absolut ferm şi de neclintit, un punct de sprijin tare; încît ceea ce nu respectă această libertate a lui nu-l obligă întru nimic. Acesta este principiul; însă filozofia kantiană la atîta se şi opreşte.

Rațiunea practică este îndată concepută ca rațiune concretă. Ultimul vîrf al rațiunii teoretice este identitate abstractă; ea poate da numai canoane, reguli pentru ordini abstracte *. Numai rațiunea practică dă legi, este concretă; legea pe care şi-o dă ea este lege morală. Se enunță că rațiunea practică este în sine concretă. Adevărul este că această libertate este mai întîi goală, e negativul a orice: nici o legătură, nimic nu mă obligă. Ea este, prin urmare, nedeterminată; ea este identitatea voinței cu sine însăşi, în sensul că aceasta este la sine. Care este însă conținutul acestei legi? Aici dăm îndată iarăşi peste lipsă de conținut, deoarece nu trebuie să fie altceva legea decît tocmai această identitate, acordul cu sine însuşi, generalitatea. Principiul formal al legislației nu parvine în această solitudine în sine la nici un conținut, la nici o determinație. Unica formă pe care o posedă acest principiu este aceea a identității cu sine însuşi. Generalul, a-nu-se-contrazice-
592 pe-sine este ceva gol, ceva ce nu devine real nici în domeniul practicului şi nici în domeniul teoreticului. Legea morală universală Kant o formulează astfel (stabilirea unei astfel de forme generale a fost totdeauna dorită, aceasta fiind tot o pretenție a intelectului abstract): „Acționează potrivit unor m a x i m e" (legea trebuie să fie şi lege particulară a mea) „capabile să devină legi universale" **. Determinarea este deci numai abstracția, identitatea.

Aşadar, pentru determinarea o b l i g a ț i e i m o r a l e (căci problema abstractă este: ce este datorie pentru voința

---

* *Kritik d. reinen Vernunft*, pp. 62, 500.
** *Ibidem*, pp. 54 şi 58 (35).

liberă), Kant n-a avut altceva decît forma identității, a necontrazicerii de sine; ceea ce era pus de intelectul abstract. A-ți apăra patria, fericirea altuia, sînt obligații morale, nu din cauza conținutului lor, ci fiindcă sînt obligații morale; întocmai cum la stoici este adevărat ceea ce e gîndit, fiindcă și întrucît este gîndit*. Legea moralității este caritate: „dăruiți lucrurile voastre săracilor!"; dăruiți tot ce aveți, astfel caritatea este suprimată. Cu identitatea nu faci nici un pas înainte, Dumnezeu este Dumnezeu; orice conținut exprimat în această formă nu se contrazice pe sine. Dar acest lucru ne avansează tot atît de puțin ca și cînd acel conținut n-ar fi exprimat. De exemplu, proprietatea: aceasta trebuie să fie respectată de acțiunile mele; dar ea poate lipsi, poate să nu existe proprietate, determinația aceasta poate lipsi cu totul. Referitor la proprietate, legea este: proprietatea trebuie respectată, deoarece contrariul nu poate fi lege generală. Just! Însă proprietatea este pre-supusă: dacă ea nu există, nu este respectată; dacă există, e respectată. Dacă nu pre-supun [existența] proprietății, nu există nici o contradicție în furt; acestea sînt determinări absolut formale. Acesta este defectul principiului kantian și fichtean: el este în general formal. Datoria rece este ultima 593
gălușcă nemistuită în stomac, dată rațiunii de revelație.

b. Primul element al rațiunii practice este voința liberă pentru sine, voință care se determină pe sine; acest concret este abstract. Al doilea și al treilea element sînt forme care amintesc de faptul că voința în sens mai înalt este concretă. Eu sînt și voință particulară, ca individ particular; concretul constă în faptul că voința mea particulară și voința generală sînt identice, sau în faptul că eu sînt un om moral. Elementul al treilea este concretul suprem, conceptul libertății, potrivit căruia toți oamenii sînt liberi; natura, lumea trebuie să fie în armonie cu conceptul libertății. — Elementul al doilea este raportul conceptului voinței față de voința particulară. Aici încep p o s t u l a t e l e. Voința particulară trebuie să fie adecvată voinței generale; unitatea aceasta este postulată; omul trebuie să fie moral; lucrurile se opresc la t r e b u i e s ă f i e. Rezultatul este că această țintă poate fi atinsă numai într-un p r o g r e s i n f i n i t. De aceea totul se oprește la această vorbărie despre moralitate. Kant nu se gîndește însă la c e e a c e este moral, sau la un sistem

* Comp. mai sus, vol. II, p. 447.

al spiritului care se realizează. Ci, mai degrabă, întocmai cum raţiunea teoretică se opreşte în faţa senzorialului obiectiv, opunîndu-i-se, tot astfel se opreşte raţiunea practică în faţa sensibilităţii, a impulsurilor şi a înclinaţiilor, opunîndu-li-se. Moralitatea desăvîrşită trebuie să rămînă un «dincolo», deoarece moralitatea presupune deosebirea dintre voinţa particulară şi voinţa generală. Ea este luptă şi e determinare a senzorialului prin general; luptă nu poate exista decît cînd voinţa senzorială încă nu este adecvată voinţei generale. Prin urmare, voinţa morală rămîne numai un «trebuie să fie»; pe acesta întemeiază Kant postulatul n e m u r i r i i s u f l e t u l u i *. Fără îndoilală că voinţa particulară este un altceva al voinţei
594 generale; însă ea nu este ceva ultim, ceva absolut permanent.

c. Celălalt postulat este p o s t u l a t u l l u i D u m n e z e u. Voinţa are în faţa sa întreaga lume, totalitatea sensibilităţii. Raţiunea tinde spre unitatea celor două laturi: natura, lumea, trebuie să fie în armonie cu voinţa raţională, cu binele. Ideea legii morale este binele ca scop suprem al lumii; dar cum legea morală este formală, ea nu are pentru sine nici un conţinut şi stă în faţa instinctelor şi înclinaţiilor unei naturi subiective şi în faţa unei naturi exterioare independente. Kant conciliază contradicţia celor două părţi în gîndul b i n e l u i s u p r e m, în care natura este adecvată raţiunii** — un acord despre care, propriu-zis, nici nu e vorba — sau în care constă realitatea practică; deoarece fericirea este numai sentimentul de sine senzorial sau realitatea acestuia ca acest individ şi nu e realitatea generală în sine. Acea unire sau conciliere rămîne deci şi ea numai un «dincolo», un gînd. Kant se angajează cu totul şi în vorbăria banală că în această lume celui virtuos îi merge adesea rău, iar păcătosului bine etc.***. El postulează apoi existenţa lui Dumnezeu ca existenţă a fiinţei, a cauzalităţii, datorită căreia se produce această armonie, în sprijinul atît al reprezentării sfinţeniei legii morale, cît şi al scopului raţiunii care trebuie să se realizeze în natură, însă numai pe calea progresului la infinit; precum postulează Kant şi nemurirea sufletului, ca progres infinit al subiectului în moralitatea sa, deoarece moralitatea însăşi este ceva neîmplinit şi trebuie să facă progrese la infinit. Aceste pos-

---

* *Kritik d. praktischen Vernunft*, pp. 219—223.
** *Ibidem*, pp. 198—200.
*** *Ibidem*, pp. 205—209.

tulate lasă să subziste contradicţia aşa cum este şi nu enunţă decît un abstract «trebuie să fie» în ce priveşte rezolvarea contradicţiei. Prin urmare, Dumnezeu este ceva postulat; raţiunea nu-l cunoaşte. Armonia nu este dată, nu este reală; ea numai trebuie să fie. Postulatul însuşi este permanent; binele este un «dincolo» faţă de natură; binele şi natura sînt 595
aşezate în acest dualism. Natura n-ar mai rămîne natură dacă ea ar fi adecvată conceptului binelui; în felul acesta se menţine extrema contradicţie, natura şi binele nu se pot uni [concilia]. Legea necesităţii şi legea libertăţii sînt deosebite una de cealaltă. Este însă tot atît de necesar să fie afirmată unitatea amîndurora, dar această unitate nu este reală. Este afirmată cealaltă poziţie, separarea necesităţii de libertate. Kant recurge la locuţiuni populare: răul trebuie să fie învins, dar tot atît de puţin el trebuie să fie. Dumnezeu rămîne un postulat, este numai o c r e d i n ţ ă, o opinie, ceva ce e numai subiectiv, nu este adevărat în sine şi pentru sine *. Acest rezultat este şi el foarte popular.

Postulatele acestea nu exprimă decît sinteza lipsită de gînd a diferitelor momente care se contrazic pretutindeni; ele sînt un „c u i b" ** de contradicţii. De exemplu, nemurirea sufletului este postulată din cauza moralităţii imperfecte, adică deoarece ea este afectată cu sensibilitate. Însă sensibilul este condiţie a conştiinţei de sine morale; ţinta, perfecţiunea, este ceea ce suprimă însăşi moralitatea ca atare. — Tot astfel cealaltă ţintă, armonia sensibilului cu raţionalul, suprimă şi ea moralitatea; deoarece aceasta constă tocmai în această opoziţie faţă de sensibilitate. — Realitatea lui Dumnezeu, fiinţa lui, a celui ce produce armonia, este şi ea o realitate care pentru conştiinţă totodată nu e nici una: Dumnezeu este admis de către conştiinţă în vederea armoniei, întocmai cum îşi fac copiii o sperietoare oarecare, înţelegîndu-se între ei să le fie frică de un astfel de *mannequin*. Scopul pentru care Dumnezeu mai este admis — anume ca, datorită reprezentării unui legislator sfînt, legea morală să cîştige şi mai mare venerare — contrazice faptul că moralitatea constă tocmai în cinstirea pură a legii 596
de dragul legii însăşi ***.

---

* *Kritik d. praktischen Vernunft*, pp. 223—227.
** *Kritik d. reinen Vernunft*, p. 471.
*** *Kritik d. praktischen Vernunft*, p. 146.

Aşadar, raţiunea practică, unde conştiinţa de sine este considerată ca fiind însinele spre deosebire de cea teoretică, în care este prezentă esenţa obiectivă, ajunge tot atît de puţin la o unitate şi la realitate în sine însăşi. Le vine greu oamenilor să creadă că raţiunea este reală; dar nimic nu este real decît raţiunea, ea este puterea absolută. Vanitatea omului vrea să aibă în cap un aşa-zis ideal, pentru a critica totul: noi sîntem cei isteţi, avem idealul în capul nostru, dar el nu se găseşte în realitate. Aceasta este [chipurile] poziţia supremă; poziţie înaltă, dar susţinătorii ei nu înaintează pînă la adevăr. Binele absolut rămîne un «trebuie să fie» lipsit de obiectivitate; şi aşa trebuie să rămînă.

3. *Kritik der Urtheilskraft* (Critica puterii de judecată). Ne-a mai rămas a treia latură a filozofiei kantiene. Apare şi aici exigenţa concretului, prin care ideea acestei unităţi este afirmată nu ca un «dincolo», ci ca pe ceva prezent; este ideea puterii de judecată. Obiectele ei sînt pe de o parte frumosul, pe de altă parte viaţa organică; şi această latură [a filozofiei lui Kant] este deosebit de importantă. Kant spune că avem un intelect; acesta este, desigur, în domeniul teoreticului legislativ, produce determinaţii, categorii; însă aceste determinaţii ale intelectului rămîn numai determinaţii generale, în afara cărora se află particularul (cealaltă parte componentă a oricărei cunoaşteri); pentru intelect aceste două părţi componente diferă între ele: intelectul este de o parte, iar de cealaltă parte este particularul; diferenţele acestuia rămîn ele înseşi înăuntrul generalităţii. În domeniul practicului raţiunea este însinele. Însă libera ei fiinţă-pentru-sine, libertatea legiuitoare (în formă superioară), stă în faţa naturii în libertatea şi propriile ei legi:

597 „Intelectul şi raţiunea" (practică) „au două legislaţii diferite" — („în domeniul teoreticului raţiunea poate trage concluzii numai prin intermediul intelectului din legi date pe cale de inferenţe, concluzii care se opresc însă totdeauna la natură; numai în domeniul practicului raţiunea este ea însăşi legiuitoare") — „în unul şi acelaşi teren al experienţei, fără ca una din legiuiri să aibă voie să o prejudicieze pe cealaltă, deoarece pe cît de puţină influenţă are conceptul naturii asupra legislaţiei produsă de conceptul libertăţii, tot pe atît de puţin tulbură aceasta legislaţia naturii. Posibilitatea subzistării împreună a celor două legiuiri şi a facultăţilor ce le aparţin a dovedit-o *Critica raţiunii pure* (!?).

„Acum, faptul că aceste două domenii diferite — care în legiuirile lor nu se limitează, fără îndoială, unul pe celălalt, dar se limitează neîncetat în efectele lor în lumea simțurilor" (adică acolo unde se întîlnesc) — „nu formează un tot unitar provine din împrejurarea că conceptul naturii își reprezintă obiectele sale anume în intuiție, dar nu și le reprezintă ca lucruri-în-sine, ci ca simple fenomene, pe cînd conceptul libertății reprezintă, în obiectul său, desigur un lucru-în-sine, dar nu-l prezintă în intuiție; deci, nici unul dintre aceste două concepte nu poate procura o cunoaștere teoretică a obiectului său (și nici chiar a subiectului gînditor) ca lucru-în-sine; în-sine care ar fi suprasensibil, — domeniu nemărginit și inaccesibil facultăților noastre de cunoaștere".

„Acum, dacă între domeniul conceptului naturii ca domeniu al sensibilului și domeniul conceptului libertății ca domeniu al suprasensibilului este, fără îndoială, o prăpastie enormă, așa încît nu este posibilă nici o trecere de la primul la al doilea, ca și cînd ele ar fi două lumi diferite, prima neputînd exercita nici o influență asupra acesteia din urmă, totuși aceasta a doua lume t r e b u i e să aibă o influență asupra celei dintîi, adică conceptul de libertate trebuie să realizeze în lumea simțurilor scopul pe care i-l indică legile sale; iar natura trebuie 598
deci să poată fi gîndită și astfel încît legitatea formei ei să fie cel puțin de acord cu posibilitatea realizării în cuprinsul ei a scopului preconizat de legile libertății. În consecință, trebuie să existe totuși un temei al unității suprasensibilului ce se află la baza naturii cu ceea ce conține practic conceptul libertății, temei al cărui concept, deși nu ajunge nici teoretic și nici practic la o cunoaștere a lui, deci nu are domeniu aparte, totuși face posibilă trecerea de la felul de a gîndi conform principiilor unuia din domenii la modul de a gîndi potrivit principiilor celuilalt domeniu"*.

„Între intelect și rațiune se află puterea de judecată, ca între facultatea de cunoaștere și facultatea apetitivă, plăcerea și neplăcerea; prin urmare, în această facultate trebuie să rezide trecerea de la domeniul conceptului naturii la domeniul conceptului libertății"**. Or, există două produse, opere ale artei și produse ale naturii organice care ne revelează unitatea

---

* *Kritik d. Urtheilskraft* (ed. a 3-a, Berlin, 1799), introducere, pp. XVII—XX.

** *Ibidem*, pp. XXIV—XXV.

celor două domenii. Considerarea acestor produse ne face să vedem unitatea intelectului cu particularul; dar această manieră de a considera lucrurile este numai una subiectivă. Astfel de lucruri sînt numai considerate potrivit acestei unități, însă în sine ele nu sînt astfel; felul în care sînt ele în sine se află dincolo [de cunoaşterea noastră]. Kant vorbeşte despre un intelect intuitiv, aceasta este o determinare profundă; acesta dă legi generale, dar determină şi particularul. Finalitatea aparține aici, scopul este determinație generală; finalitatea este o realitate particulară care este determinată numai prin ceea ce este general. Intelectul este temeiul acestei unități a diversului; particularul este determinat de general, sensibilul prin suprasensibil. Această idee nu este adevărul unor atare produse, ci numai un mod
599 potrivit căruia noi ni le reprezentăm; pe aceasta o numeşte Kant putere de judecată, — această legare a unui particular cu ceva general. Ideea puterii de judecată le îmbină pe amîndouă: un general, care posedă particularul în el însuşi. În puterea nemijlocită de judecată genul conține particularul (există însă şi particular care nu e determinat de gen); nu aşa stau lucrurile în puterea de judecată reflectată. Puterea de judecată r e f l e c t a n t ă are ca principiu al ei unitatea generalului abstract al intelectului cu particularitatea, ideea unei necesități logice care este totodată şi liberă, sau a unei libertăți care este nemijlocit una cu conținutul ei. Puterea de judecată nu este aici d e t e r m i n a n t ă potrivit unor legi generale, ci este reflexivă, întrucît „particularul este dat, particular căruia ea trebuie să-i găsească generalul"*.

„Acest principiu nu poate fi acum altul decît următorul: dat fiind că legile universale ale naturii îşi au temeiul în intelectul nostru, care le prescrie naturii, deşi numai conform conceptului ei general, legile particulare empirice referitoare la ceea ce este lăsat nedeterminat de legile generale trebuie să fie considerate potrivit unei unități pe care ne-ar fi dat-o oarecum un intelect (deşi nu al nostru) spre uzul facultății noastre de cunoaştere, spre a face posibil un sistem al experienței pe baza unor legi particulare ale naturii. Nu că ar fi necesar să fie admis un astfel de intelect (căci numai puterea reflexivă de judecată este aceea căreia îi serveşte drept principiu această idee); ci astfel această facultate îşi dă o lege numai sieşi, şi nu naturii".

---

* *Kritik d. Urtheilskraft* introducere, pp. XXV—XXVI.

„Deoarece conceptul unui obiect, întrucît el conține în același timp și temeiul realității acestui obiect, adică s c o p u l și acordul unui lucru cu acea constituție a lucrurilor care nu este posibilă decît prin scopuri, se numește f i n a l i t a t e a 600
formei acestora, principiul puterii de judecată cu privire la forma lucrurilor naturii supuse legilor empirice în general este finalitatea naturii în diversitatea ei. Adică, prin acest concept, natura este reprezentată ca și cînd un intelect ar conține temeiul unității diversului legilor ei empirice" *.

Deja Aristotel a considerat natura ca teleologică în ea însăși, ca având în ea însăși νοῦς, inteligența, generalul, încît natura și inteligența în nedespărțită unitate, sînt unul moment al celeilalte **. Scop este conceptul, care e imanent, nu este formă exterioară și abstracție față de un material ce trebuie să fie pus la bază, ci el este formă pătrunzătoare, încît tot ce e particular este determinat prin însuși acest general. După Kant, acest general este intelectul; legile intelectului, legi pe care acesta le are în el însuși în procesul cunoașterii, lasă ceea ce e obiectiv încă nedeterminat; dar, fiindcă acest divers trebuie să aibă el însuși în sine o legătură oarecare, o legătură fără îndoială accidentală pentru cunoașterea omenească, „puterea de judecată este nevoită, pentru propriul său uz, să admită ca principiu că ceea ce este accidental pentru noi conține o unitate care, e adevărat, nu poate fi cunoscută de noi, dar care totuși poate fi gîndită în legarea diversului într-o experiență în sine posibilă pentru noi" ***. Acest principiu recade îndată înapoi în subiectivul unui gînd, el nu este decît o maximă subiectivă, prin care nu trebuie să fie enunțat nimic despre natura obiectivă a obiectului **** ; aceasta fiindcă o dată însinele a fost fixat în afara conștiinței de sine și intelectul a fost conceput numai în forma a ce e conștient de sine și nu și în devenirea sa ca altceva.

Acest principiu al puterii reflexive de judecată înseamnă o dublă finalitate în sine: această judecare este e s t e t i c ă 601
și t e l e o l o g i c ă; prima este finalitatea s u b i e c t i v ă, a doua e cea o b i e c t i v ă, l o g i c ă *****.

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, pp. XXVII—XXVIII.
** Comp. mai sus, vol. II, p. 341—349.
*** *Kritik d. Urtheilskraft*, pp. XXVI, XXXIII.
**** *Ibidem*, p. XXXIV.
***** *Ibidem*, pp. XLVIII — L.

a. Una din formele [acestui principiu] este puterea estetică de judecată, f r u m o s u l; ea constă în: „Plăcerea şi neplăcerea sînt ceva subiectiv, ceva ce nu poate deveni nicidecum obiect de cunoaştere. Obiectul are aşadar, finalitate numai cînd reprezentarea lui este asociată cu un sentiment de plăcere; şi aceasta este o reprezentare estetică. — Cuprinderea formelor în imaginaţie nu poate fi făcută niciodată fără ca puterea reflexivă de judecată să nu le compare, chiar şi neintenţionat, cel puţin cu facultatea ei de a raporta intuiţii la concepte. Acum, dacă în această comparare imaginaţia (ca facultate a intuiţiilor *a priori*" ?) „pune, printr-o reprezentare dată, neintenţionat, în acord", ceva frumos „cu intelectul ca facultate a conceptelor, trezind astfel un sentiment de plăcere, obiectul trebuie să fie atunci considerat de puterea reflexivă de judecată ca ceva conform scopului. Estetică este o astfel de judecată asupra finalităţii obiectului care nu se întemeiază pe nici un concept existent despre obiect şi nu-şi formează nici un concept despre obiect. Un obiect a cărui formă (nu materialul reprezentării lui ca senzaţie) ca temei al plăcerii este apreciată pe baza reprezentării unui astfel de obiect este frumos" *, — primul cuvînt cuminte despre frumuseţe: sensibilul este unul din momentele frumosului; acesta trebuie apoi să exprime ceva spiritual, un concept.

„Frumosul este ceea ce este reprezentat fără i n t e r e s" subiectiv, „fără concepte" (determinaţii de ale reflexiei) „ca obiect al unei p l ă c e r i generale. Frumosul nu se referă la nici o înclinaţie, deci subiectul se simte în el cu totul liber. Frumosul nu este frumos p e n t r u m i n e", nu e frumos prin concepte
602 reflexie, legi **. „Scopul este obiectul unui concept, întrucît acesta este considerat ca şi cauză a lui" (a obiectului); „iar cauzalitatea unui concept referitoare la obiectul său este finalitatea" ***. I d e a l u l u i îi aparţine „ideea raţiunii care din scopurile umanităţii, întrucît ele nu pot fi reprezentate în mod sensibil, face un principiu al aprecierii unei figuri prin care acestea, ca într-un efect al lor produs în lumea fenomenelor, se revelează" ****. „Idealul ne e îngăduit să-l aşteptăm numai la figura umană" *****.

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, pp. XLIII—XLV.
** *Ibidem*, pp. 16—19.
*** *Ibidem*, p. 32.
**** *Ibidem*, p. 56.
***** *Ibidem*, p. 59.

S u b l i m u l este încercarea de a reprezenta o idee în chip sensibil, încercare în care iese la iveală în acelaşi timp nepotrivirea, neputinţa de a fi sesizată ideea de către elementul sensibil *.

Aici, în puterea de judecată estetică, vedem unitatea nemijlocită a generalului cu particularul, deoarece frumosul este tocmai această unitate nemijlocită lipsită de concept. Kant o situează în subiect, şi ea este ceva subiectiv, sau, mai exact, ceva limitat; şi, fiind estetică, această unitate este şi inferioară, întrucît ea nu este unitatea prinsă în concept, unitatea conceptuală.

b. Celălalt mod al acordului [conceptului cu realitatea] este, în finalitatea obiectivă şi materială, considerarea teleologică a naturii, în sensul că, în produsele o r g a n i c e ale naturii, unitatea nemijlocită a conceptului cu realitatea este intuită ca o unitate obiectivă: scopul naturii conţinînd în generalitatea sa ce e particular şi în particularitatea sa ce e gen. Produsele naturii le considerăm teleologic, nu conform unei finalităţi exterioare, ci potrivit teleologiei interioare. Conform finalităţii externe, ceva îşi are scopul în altceva: „Zăpada păzeşte semănăturile de îngheţ în ţările reci; uşurează contactul dintre 603
oameni prin faptul că pot circula sănii" **. Cînd e vorba de ce este v i u, noi nu ne oprim la faptul că avem în faţa noastră o realitate sensibilă pe care o considerăm pe una din laturile ei potrivit categoriilor intelectului, ci noi considerăm această realitate ca pe o realitate care îşi este sieşi cauză, realitate care se produce pe sine însăşi. Aceasta este conservarea de sine a viului; ca individ, el este pieritor, însă, întrucît trăieşte el se produce pe el însuşi, cu toate că pentru aceasta este nevoie de anumite condiţii ***. Apoi, scopul naturii este materie, întrucît aceasta este organizată, este produs organizat lăuntric al naturii „în care totul este scop şi, alternativ, şi mijloc" ****. Toate membrele sale sînt mijloace şi, totodată, scopuri; el este în sine scop şi mijloc în acelaşi timp, e scopul său propriu. Scopul său nu este în afara sa; şi finalitatea internă înseamnă că ceva este în el însuşi scop şi mijloc. Este conceptul aristotelic; este ceva infinit care se reîntoarce în sine însuşi, este ideea.

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, p. 77.
** *Ibidem*, pp. 279—283.
*** *Ibidem*, pp. 286—288.
**** *Ibidem*, pp. 292—296.

În această ordine de idei, Kant spune: „Noi n-am găsi nici o deosebire între m e c a n i s m u l n a t u r i i şi t e h n i c a naturii, adică conexiunile teleologice ce există în ea, dacă intelectul nostru n-ar avea specificul că el trebuie să meargă de la general la particular şi deci puterea de judecată nu poate formula judecăţi determinante fără să aibă o lege generală sub care să poată subsuma acel particular. Dat fiind însă că particularul ca particular conţine în raport cu generalul ceva accidental, dar că raţiunea pretinde totuşi în acelaşi timp în legarea legilor particulare ale naturii şi o unitate, deci legitate, legitate a accidentalului care se numeşte finalitate; şi că deducerea legilor particulare din cele generale, dat fiind accidentalul pe care
604 acestea îl conţin în ele, este imposibilă *a priori* prin determinarea conceptului obiectului; conceptul finalităţii naturii în produsele ei va fi în felul acesta un concept necesar pentru puterea de judecată a omului, dar nu va fi un concept care să privească determinarea obiectelor înseşi, va fi aşadar un principiu subiectiv" *, ba numai un gînd conducător pentru puterea de judecată, gînd prin care nu poate fi exprimat nimic din ceea-ce-este-în-sine.

Motivul pentru care această idee adevărată nu e considerată ca expresie a adevărului este faptul că sînt presupuse ca fiind adevărate abstracţiile goale care sînt, pe de o parte, un intelect ce se mişcă în lumea generalului abstract şi, pe de altă parte, opus acestuia, un material senzorial, singular. Kant ajunge explicit la reprezentarea unui i n t e l e c t i n t u i t i v. Anume, întrucît „pentru cunoaştere este nevoie şi de intuiţie, de o facultate a unei spontaneităţi depline a intuirii, facultate de cunoaştere deosebită de sensibilitate şi cu totul independentă de aceasta, deci facultate care ar fi intelect în înţelesul lui cel mai general, ne putem imagina un intelect intuitiv, care nu merge de la general la particular şi astfel la singular prin concepte, intelect în care nu se întîlneşte accidentalitatea acordului naturii în produsele ei potrivit unor legi particulare, accidentalitate care face să fie atît de dificilă pentru intelectul nostru conexarea diversului ei în unitatea cunoaşterii" **. Însă Kant nu ajunge la concepţia că acest *intellectus archetypus* *** este adevărata idee a intelectului, ci [după el] intelectul nostru

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, pp. 343—344.
** *Ibidem*, p. 347.
*** *Ibidem*, p. 351.

este astfel constituit „încît el înaintează de la generalul analitic la particular" * şi e o facultate de cunoaştere specific dife- 605
rită de sensibilitate şi complet independentă de aceasta.

Este lucru curios, dar α) Kant a avut această idee a intuitivului ; n-a ştiut de ce ea nu poate fi adevărată, susţinînd că intelectul nostru este altfel constituit ; însă β) raţiunea absolută şi intelectul care este-în-sine, am văzut, sînt astfel constituţi, încît ei nu au realitate în ei înşişi ; intelectul are nevoie de un material, raţiunea teoretică creează himere, raţiunea practică este nevoită să se oprească la postulare. Cu tot caracterul lor neabsolut, exprimat în chip nemijlocit şi hotărît, aceste facultăţi trebuie să fie totuşi adevărata cunoaştere, iar intelectul intuitiv, care îmbină într-o unică unitate conceptul şi intuiţia este astfel numai un gînd, pe care ni-l facem noi.

În fiinţa organică mecanismul naturii şi scopul (suflet, ce e general) constituie o unitate**. Noi considerăm [fiinţa organică] ca şi cînd în ceea ce e sensibil ar sălăşlui un concept care îşi pune particularul ce-i este adecvat ; considerăm fiinţa organică potrivit felului propriu unui intelect intuitiv. Iată ceva măreţ, iată ideea, concretul veritabil, realitatea determinată de conceptul ce-i este imanent ! Aceasta este ideea adecvată, cum spune Spinoza. În produsele organice ale naturii avem intuiţia unităţii nemijlocite a conceptului cu realitatea ; viaţa, sufletul, universalul şi existenţa, particularizarea sînt identice, sînt contemplate într-o unică unitate ; lucrurile nu stau aşa în natura anorganică. Astfel ajunge reprezentarea concretului în filozofia kantiană, concepţia că conceptul, generalul, este determinant pentru particular.

Înseşi aceste idei Kant le-a luat iarăşi tot numai ca determinaţii subiective : ele sînt numai moduri de a considera lucrurile, nu sînt determinaţii obiective. Cu toate că exprimă unitatea, 606
Kant scoate totuşi în evidenţă iarăşi latura subiectivă, conceptul. Aceasta este contradicţia permanentă a filozofiei kantiene : Kant a stabilit opoziţiile supreme şi a enunţat soluţia lor. El arată unilateralitatea contrariilor, precum şi unitatea lor. Raţiunea postulează această unitate, noi o avem în puterea de judecată. Şi, cu toate acestea, Kant spune că aici este vorba de un mod al puterii noastre reflexive de judecată. Ceea ce e viu nu este aşa, noi sîntem însă obişnuiţi să-l considerăm astfel :

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, p. 348.
** *Ibidem*, p. 354.

aceasta este regula, preceptul reflexiei noastre *. În artă este însuşi modul sensibil care ne dă reprezentarea ideii; realitate şi idealitate sînt astfel în nemijlocită unitate. Tot astfel, spune el, noi trebuie să ne oprim la ce e unilateral în momentul în care el trece dincolo. Obiectiv este numai ceea ce e în sine; toată plenitudinea, tot conţinutul aparţine reprezentării, gîndirii, e postulat; tot conţinutul este subiectiv; noi nu ştim ce sînt lucrurile în sine. Însinele este însă numai *caput mortuum*, abstracţia moartă a lui altceva, golul şi nedeterminatul « dincolo ». Bogăţia gîndului se desfăşoară în formă subiectivă; dar gîndul nu vrea să-şi suprime limita în momentul în care el o afirmă ca limită.

c. Cealaltă formă în care se introduce reprezentarea concretului în filozofia kantiană este aceasta: raţiunea practică are un scop; acest scop, luat în toată generalitatea lui, este binele. Acest bine este o idee, este gîndul meu; dar este dată cerinţa absolută ca acest bine să şi fie realizat în lume, ca necesitatea naturii să corespundă legilor libertăţii, legilor gîndului, însă nu ca necesitate a unei naturi exterioare, ci prin mijlocirea lumii în general, prin ceea ce e just, moral, prin viaţa omenească prin viaţa statului,—lumea să fie bună. Această identitate a bine-
607 lui cu realitatea este exigenţa raţiunii, dar raţiunea subiectivă nu o poate realiza. În fiecare acţiune bună omul săvîrşeşte ceva. Însă acest bine este numai limitat; binele general, scopul final universal ca s c o p f i n a l a l l u m i i poate fi realizat numai de către o a treia putere. Şi această putere peste lume, care are ca scop final al său binele în lume, este Dumnezeu **.

Astfel Dumnezeu este un postulat al raţiunii practice, care trebuie să fie c r e z u t. Natura îşi are legile ei proprii; aceste relaţii particulare şi independente nu au nici o raportare faţă de bine. Dar raţiunii îi este propriu să pretindă unitatea, să o dorească şi să o aibă în sine ca pe ceea ce este esenţial, substanţial. Opoziţia, contradicţia dintre bine şi lume, este contrară acestei identităţi; de aceea raţiunea trebuie să pretindă ca această contradicţie să fie înlăturată, să pretindă că există o putere care este bună pentru ea însăşi şi e o putere peste natură. Această putere este Dumnezeu; şi această poziţie o are Dumnezeu în filozofia kantiană. Nu se poate dovedi că există Dumnezeu; este însă o exigenţă [a raţiunii că el există]. Avem

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, pp. 355—363.
** *Ibidem*, pp. 423—424.

cele două [laturi] : lumea şi binele. Virtutea, moralitatea, este bună numai întrucît e în luptă ; moralitatea găseşte deci instituită această opoziţie, iar pe de altă parte este necesară armonia celor două părţi. Lipsa, că Dumnezeu nu poate fi dovedit, rezidă în aceea că, potrivit dualismului kantian, nu se poate arăta că binele ca idee abstractă constă în el însuşi în aceasta : de a-şi suprima ideea sa ca abstractă ; — şi că lumea constă în ea însăşi în a se suprima pe sine în exterioritatea ei şi ca diferită de binele însuşi şi în a arăta că adevărul ei este ceea ce apare ca al treilea [moment] faţă de lume şi de bine, dar ceea ce este în acelaşi timp determinat ca fiind primul. În consecinţă, potrivit lui Kant, Dumnezeu poate fi numai obiect al credinţei*. 608
Cu aceasta are legătură credinţa aşa cum o concepea Jacobi, [punct] în care Kant este de acord cu acesta**.

Dacă acum, potrivit acestei poziţii jacobo-kantiene, Dumnezeu este obiect al credinţei şi dacă admitem pentru o clipă această poziţie, avem aici o reîntoarcere la absolut. Dar rămîne în picioare întrebarea : ce este Dumnezeu? Suprasensibilul este încă anemic, şi tot atît de anemic este generalul, abstractul, ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine. Care este deci determinarea lui? Dacă am trece la absolut, ar fi rău pentru această poziţie, în sensul că am trece la cunoaştere ; fiindcă această trecere ar însemna că ştim ceva despre un lucru care este în sine concret, determinat. Aici [la Jacobi şi la Kant] se ajunge numai [la aserţiunea] că în general Dumnezeu există, Dumnezeu avînd determinaţia nemărginitului, universalului, nedeterminatului. Dumnezeu nu poate fi cunoscut astfel căci, pentru a putea fi cunoscut el ar trebui să fie concret, prin urmare ar trebui să aibă cel puţin două determinaţii ; el ar fi deci mijlocire, deoarece o cunoaştere despre concret este îndată cunoaştere mijlocită. Însă poziţia despre care e vorba nu recunoaşte mijlocirea şi rămîne astfel la ceea ce este nedeterminat. Vorbind atenienilor, apostolul Pavel s-a referit la altarul ridicat de ei Dumnezeului necunoscut şi le-a spus cine este Dumnezeu ; poziţia aici menţionată ne duce însă iarăşi înapoi la Dumnezeul necunoscut. — Toată viaţa naturii, ca şi aceea a spiritului, este în sine mijlocire ; pe această poziţie a trecut filozofia lui Schelling.

---

* *Kritik d. Urtheilskraft*, pp. 460—461.

** Acest punct al filozofiei lui Jacobi este intercalat a b i a aici în prelegerile din 1825—1826.

Potrivit lui Kant se produce ceva sensibil prin determinații ale gîndirii, dar acest produs nu este lucrul ; de exemplu, simt ceva dur : eu simt durul, dar pe acel ceva nu-l simt. Filozofia lui Kant sfîrșește ca dualism — relație care este un «trebuie să fie » absolut esențial — , sfîrșește cu contradicția nerezolvată. Altfel stau lucrurile cu credința lui Jacobi : el găsește
609 reprezentare despre Dumnezeu și ființă nemijlocită ; orice mijlocire este neadevărată. — Așadar, la Kant rezultatul este : „noi nu cunoaștem decît fenomene" ; iar la Jacobi : „noi cunoaștem numai ceea ce este finit și condiționat".

Ambele rezultate au produs bucurie vană printre oameni, deoarece lenea rațiunii și-a închipuit că de-acum este dispensată, mulțumită lui Dumnezeu, de orice exigențe ale reflectării, acordîndu-se libertății drepturi nelimitate, care putea deci să-și facă de cap, dat fiind faptul că pătrunderea în ceea ce este în sine, coborîrea în adîncurile naturii și ale spiritului era evitată. — Alt rezultat a fost autocrația rațiunii subiective, rațiune care, fiind abstractă și necunoscînd nimic, nu are decît certitudine subiectivă și nu adevăr obiectiv. Aceasta a fost a doua bucurie, adică faptul că posed această autarhie, pe care nici nu o pot cunoaște, nici nu o pot justifica și nici nu-mi este de folos : libertatea mea subiectivă de convingere și certitudine este valabilă pentru toate. — A treia bucurie Jacobi o adăuga la primele două, în sensul că, prin cunoaștere infinitul fiind transformat în ceva finit, ar fi chiar sacrilegiu să vrem să cunoaștem adevărul. Timpuri întristătoare pentru adevăr, timpuri în care a pierit orice metafizică, orice filozofie și în care este valabilă numai filozofia care nu e filozofie.

Rezumînd ansamblul filozofiei kantiene, găsim pretutindeni ideea gîndirii, care este în ea însăși concept absolut, avînd în ea însăși diferența, realitatea ; însă rațiunea teoretică și cea practică au în ele numai diferența abstractă ; în *Critica puterii de judecată*, Kant merge atît de departe, încît afirmă diferența ca reală, adică afirmă nu numai particularitatea, ci singularitatea. El a distins totul în mod just și determinat. Dar cum această concepție mărginită provine de la facultatea noastră omenească de cunoaștere, această facultate este luată de el în forma ei empirică, cu toate că o prezintă și ca pe o facultate care nu cunoaște adevărul, iar ideile adevărate ale ei, pe care
610 de asemenea le descrie, le înfățișează ca pe simple gînduri pe care le avem noi. Realitatea este pentru el această realitate sensibilă, empirică, pentru a cărei înțelegere Kant face să

intervină categoriile intelectului ; şi el le consideră ca valabile, aşa cum trec ele drept valabile în viaţa de toate zilele.

Aceasta este desăvîrşită filozofie a intelectului care renunţă la raţiune ; ea şi-a cîştigat aşa de mulţi prieteni din cauza laturei ei negative, care constă în liberarea completă de vechea metafizică. — Am notat deja felul cu totul grosolan empiric şi barbar al modului reprezentării şi caracterul cu totul neştiinţific al formei. — Dar, în afară de ideea generală despre judecăţile sintetice *a priori*, general care posedă în sine diferenţa, instinctul lui Kant a înfăptuit, desigur, întreaga împărţire în care se divide întregul, după el, conform schemei lipsite de spirit a triplicităţii : α) raţiunea teoretică, β) practică, γ) unitate a ambelor, putere de judecată ; el a indicat în cele mai multe dintre celelalte compartimente, la categorii, la ideile raţiunii : ritmul cunoaşterii, ritmul mişcării ştiinţifice, ca pe o schemă universală ; şi a stabilit pretutindeni teză, antiteză şi sinteză, modurile spiritului, modurile prin care acesta este spirit conştient de sine şi prin care el se diferenţiază. Primul [moment] este esenţa, dar pentru conştiinţă este alteritate ; ceea ce este numai esenţă este obiect. Al doilea [moment] este fiinţa-pentru-sine, propria realitate ; negativul faţă de în-sine este pentru el esenţa, conştiinţa de sine îşi este sieşi esenţa : raportul inversat. Al treilea [moment] este unitatea primelor două ; realitatea care este pentru sine, conştientă de sine, este întreaga realitate adevărată în care, luată înapoi, este atît realitatea obiectivă, cît şi cea care este pentru sine. — Kant a indicat istoric momentele întregului ; este o bună introducere în filozofie. Lipsa filozofiei kantiene rezidă în separarea momentelor formei absolute ; sau, privite lucrurile de pe cealaltă latură, intelectul nostru, cunoaşterea noastră formează un ce contrar faţă de ceea-ce-este-în-sine ; lipseşte aici [611] negativul, acel « trebuie să fie » suprimat, care nu este înţeles.

Dar gîndul şi gîndirea deveniră în sfîrşit o necesitate de neînvins, de neînlăturat de aici încolo. Prin urmare, era aici o cerinţă de consecvenţă ca gîndurile particulare să se înfăţişeze ca derivate, conform necesităţii, din acel prim şi unic gînd, derivate din unitatea eului şi justificate de această unitate. — Iar în al doilea rînd gîndul s-a răspîndit asupra lumii, s-a lipit de toate, examinîndu-le pe toate, introducînd formele sale în toate, sistematizîndu-le pe toate. Încît pretutindeni trebuie să se procedeze conform determinărilor lui şi nu conform simplului sentiment, ascultînd de rutină, sau de simţul practic

al enormei inconştienţe a aşa-numiţilor oameni practici. Aşadar, în teologie, în guvernare şi în legiuirile ei, în acţiunile legate de scopul statului, în industrii şi în mecanică trebuie totdeauna să se procedeze numai potrivit unor determinaţii generale, să se lucreze raţional (fabricare raţională de bere, fabricare raţională de ţigle). Aceasta este nevoia unei gîndiri concrete, în timp ce în rezultatul kantian limitat la lumea fenomenelor a fost prezent numai un gînd gol. Este totuşi, şi esenţa religiei revelate de a şti ce este Dumnezeu. A existat deci o dorinţă fierbinte de conţinut, de adevăr, deoarece omul nu se putea întoarce înapoi în lumea brutelor şi tot atît de puţin putea el coborî la forma sentimentului, încît aceasta să fie pentru el unica formă valabilă cînd e vorba de ceea ce este superior. — Prima nevoie, nevoia de consecvenţă, s-a străduit să o satisfacă Fichte.

C. FICHTE

Filozofia lui Fichte este desăvîrşirea filozofiei kantiene. În afară de acestea şi de filozofia lui Schelling nu există alte filozofii. Ceilalţi ciugulesc cîte ceva din acestea şi apoi le combat şi le hărţuiesc cu ceea ce au luat din ele. *Ils se sont battus les flancs pour être de grands hommes*. Aşa au făcut Bouterwek, 612 Reinhold, Fries, Krug şi alţii : mărginire extremă care face pe grozava !

Johann Gottlieb Fichte s-a născut la Rammenau, lîngă Bischoffswerda (în Oberlausitz), la 19 mai 1762 *. A studiat în Jena ** ; a fost preceptor în Elveţia ***. A scris despre religie **** folosind expresii kantiene, încît această scriere a lui Fichte a fost considerată ca o lucrare a lui Kant *****. În 1793 Fichte a fost chemat de Goethe la Jena ca profesor de filozofie, post la care el a renunţat în 1799 din cauza neplăcerilor pe care le-a atras scrierea sa : *Über den Grund*

---

* *Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne* (Viaţa şi corespondenţa lui Fichte, editată de fiul său), partea I, pp. 3, 6.

** *Ibidem*, pp. 24 şi urm.

*** *Ibidem*, pp. 38 şi urm.

**** *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Încercare de critică a oricărui apocalips).

***** *Fichte's Leben und Briefwechsel*, partea I, pp. 142, 189.

unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Despre temeiul credinței noastre într-o conducere divină a lumii). Fichte a scos la Jena un jurnal; un articol scris de altcineva a fost considerat ca ateist. Fichte ar fi putut tăcea. Guvernul a întreprins cercetări. Fichte a trimis o scrisoare cu amenințări; Goethe a spus că guvernul n-ar trebui să se lase amenințat *. După acest incident, Fichte a trăit cîtva timp ca persoană particulară la Berlin **; el a devenit în 1805 profesor în Erlangen ***, iar în 1809 în Berlin ****, unde a murit la 27 ianuarie 1814 *****. Despre diferitele întîmplări survenite în viața lui nu putem trata aici mai amănunțit.

Cînd este vorba de ceea ce se numeşte f i l o z o f i e a lui Fichte, trebuie să se facă deosebire între filozofia lui, propriu-zis, speculativă, care înaintează cu riguroasă consecvență — ea este mai puțin cunoscută —, şi filozofia lui populară, 613
căreia îi aparțin prelegerile de la Berlin ținute în fața unui public amestecat, cum este, de exemplu, scrierea *Von seligen Leben* (Despre viața fericită). Scrierile populare ale lui Fichte sînt cuceritoare, înălțătoare — unii care se numesc fichteeni le cunosc adesea numai pe acestea —, ele sînt cuvîntări pătrunzătoare în ce priveşte sentimentul religios al oamenilor cultivați. Aceste scrieri nu pot fi luate în considerare în istoria filozofiei, chiar dacă prin conținutul lor ele au cea mai mare valoare. Însă conținutul trebuie să fie dezvoltat în chip speculativ; acesta este cazul numai cît priveşte scrierile filozofice mai vechi ale lui Fichte.

1. FILOZOFIA INIȚIALĂ A LUI FICHTE

Fichte a înlăturat această lipsă, — nechibzuita inconsecvență kantiană, prin care întregului sistem kantian îi lipseşte unitatea speculativă. Forma absolută este aceea pe care a prins-o Fichte, de altfel forma absolută este tocmai ființa-pen-

---

* *Fichte's Leben und Briefwechsel*, partea I, pp. 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; partea a II-a, pp. 140—142.

** *Ibidem*, partea I, pp. 370—372, 442—448.

*** *Ibidem*, p. 455.

**** *Ibidem*, pp. 518—540.

***** *Ibidem*, p. 578.

tru-sine absolută, negativitatea absolută, nu singularitatea, ci conceptul singularității și, prin aceasta, conceptul realității. Filozofia lui Fichte este elaborare a formei în sine (rațiunea se sintetizează pe sine în sine însuși, este sinteză a conceptului și a realității) și e îndeosebi o expunere mai consecventă a filozofiei kantiene ; ea nu depășește conținutul fundamental al acesteia și ea a fost numită mai ales d o c t r i n ă a ș t i i n ț e i *. Primele scrieri ale lui Fichte sînt cu totul kantiene. Inițial nici Fichte nu și-a considerat filozofia ca altceva decît ca o împlinire consecventă și sistematică a filozofiei lui Kant **, stabilind că eul este principiul absolut al acesteia, încît întregul conținut al universului trebuie să fie înfățișat ca produs provenind din acest eu, care este totodată și nemijlocită cer-
614 titudine de noi înșine. Însă acest principiu Fichte l-a dezvoltat apoi, de asemenea, pe una din laturile lui : principiul este de la origine subiectiv, împovărat cu o opoziție ; iar realizarea lui este o fugă de-a lungul finității, o privire înapoi spre ceea ce precedă.

Necesitatea filozofiei este mărită în sensul că : α) se cere ca esența absolută să nu mai fie gîndită ca fiind substanța nemijlocită, substanță care nu posedă în ea însăși diferența, realitatea. Împotriva acestei substanțe s-a împotrivit, pe de o parte, conștiința de sine, care nu-și găsește în ea ființa-sa-pentru-sine, substanță care deci nu ține seamă de libertatea conștiinței de sine. Pe de altă parte, această esență, reprezentată ca obiectivă, cerea o ființă conștientă de sine, personală, o ființă vie, reală, nu închisă exclusiv în gînduri abstracte metafizice. β) Ca și conștiința de sine este și conștiința pentru care există altceva. Aceasta a pretins la rîndul ei momentul realității obiective, ființa ca atare, în care ar fi trebuit să treacă gîndirea : adevărul în existența concretă obiectivă, — momentul realității exterioare, pe care l-am constatat cu deosebire la englezi. Acest concept, care este nemijlocit realitate, și această realitate, care este nemijlocit conceptul ei — și anume în sensul că nu ar exista deasupra acestei unități un al treilea gînd, nici în sensul că această unitate ar fi o unitate nemijlocită care n-ar poseda în ea diferență, sepa-

---

* *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Despre noțiunea de doctrină a științei) (Weimar, 1794), p. 18.

** *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (Fundamentul întregii doctrine a științei) (Leipzig, 1794), prefață, p. XII.

rație —, este e u l. Acesta este în el însuși autodiferențiere a contrariilor. Aceea prin ce se deosebește el de simplitatea gîndirii și aceea prin ce el deosebește pe acest altceva este deopotrivă nemijlocit pentru el, egal lui, adică nu distinct *. Astfel, eul este gîndire pură; sau eul este, așa cum l-a numit Kant, adevărata judecată sintetică *a priori*.

Acest principiu este realitatea înțeleasă; căci realitatea este tocmai alteritatea pentru conștiință, care este înțeleasă, pe care conștiința de sine a luat-o înapoi în ea. Și conceptul [615] conceptului a fost pe această latură înțeles în sensul că, în ceea ce este conceput, conștiința de sine are certitudinea ei însăși; ceea ce nu este conceput este pentru ea ceva străin. Acest concept absolut, adică această infinitate care este în și pentru sine, aceea care trebuie să fie dezvoltată în știință și a cărei diferențiere trebuie să fie înfățișată ca întreaga diferențiere din sine a universului; în diferențierea lui, acesta trebuie să rămînă reflectat în sine în același mod de a fi absolut. — Pretutindeni nu există nimic altceva decît eul; și eul este aici fiindcă, este aici; ceea ce este aici este numai în eu și pentru eu **. Fichte a elaborat numai acest concept, însă el nu l-a dezvoltat constituindu-l ca știință, realizîndu-l din sine însuși. Deoarece acest concept se fixează pe sine pentru Fichte ca acest concept; acest concept are absolutul pentru el, întrucît el este numai conceptul nerealizat, și în consecință el însuși apare iarăși ca opus realității. Deci Fichte n-a înțeles natura realizării și nici știința însăși.

Filozofia lui Fichte are marele merit și marea însemnătate de a fi stabilit că filozofia trebuie să fie știință [derivată] din principiul suprem, principiu din care sînt deduse în chip necesar toate determinările. Ceea ce e grandios în ea este unitatea principiului și încercarea de a dezvolta cu consecvență științifică din acesta întregul conținut al conștiinței, sau, cum se spunea, de a construi, plecînd de la el, întreaga lume***. Încercarea a fost criticată ****. Este o trebuință proprie filozofiei aceea de a conține o idee vie. Lumea este o floare care se naște veșnic dintr-un unic fir de sămînță.

Întocmai cum Kant stabilise în ce constă cunoașterea, tot astfel Fichte stabilește în ce constă ș t i i n ț a (*das Wissen*).

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 10—12.
** *Ibidem*, pp. 13—14.
*** *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, p. 12.
**** *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, prefață, pp. X—XI.

616 Fichte formulează sarcina filozofiei, spunînd că ea este doctrina despre ştiinţă. Conştiinţa cunoaşte, aceasta este natura ei; cunoaşterea filozofică este ştiinţa acestei ştiinţe. Trebuie să fie dezvoltat cuprinsul ştiinţei întregii lumi (ceea ce nu este pentru noi, nu ne priveşte) şi apoi această ştiinţă trebuie să fie consecvenţă a dezvoltării determinărilor. Obiectul filozofiei este ştiinţa; aceasta este şi punct de plecare, e ştiinţă generală. Aceasta este eul, este conştiinţă; eul este temei, punct de plecare. Însă Fichte a conceput acest principiu nu ca idee, ci ca conştiinţă despre procesul cognitiv din noi, şi l-a reţinut în forma subiectivităţii. — „Ştiinţa este un sistem de cunoaştere pe baza unui principiu suprem care exprimă conţinutul şi forma a ceea ce ştim. Doctrina ştiinţei este ştiinţa despre cunoaştere, doctrină care explică posibilitatea şi valabilitatea oricărei cunoaşteri şi arată posibilitatea principiilor în ce priveşte forma şi conţinutul, principiile înseşi şi prin aceasta conexiunea întregii cunoaşteri omeneşti. Această doctrină trebuie să aibă un principiu care nu poate fi demonstrat nici din ea, nici dintr-o altă ştiinţă, căci ea este ştiinţa supremă. Dacă există doctrina ştiinţei, există şi un sistem; dacă există un sistem, există şi o doctrină a ştiinţei şi un prim principiu absolut, datorită unui cerc inevitabil" *.

a. Fichte a atins cea mai mare precizie în expunerea sa acolo unde începe cu ceea ce am avut mai sus**, adică cu unitatea transcendentală a conştiinţei de sine; aici eu sînt unul, acest eu, această unitate este la Fichte aceeaşi, şi este ceea ce e prim. El pleacă în filozofia sa de la convingerea că filozofia
617 trebuie să pornească de la un principiu absolut necondiţionat, de la ceva cert ce nu poate fi tras la îndoială în cunoaşterea obişnuită. Acest principiu „nu poate fi demonstrat sau determinat, deoarece el trebui să fie principiu absolut prim"***. Baza simplă a acestei cunoaşteri este certitudinea de mine însumi; această certitudine este raportare a mea la mine însumi. Descartes a început cu: *cogito, ergo sum*; gîndesc, deci exist. Fiinţa eului nu este o fiinţă moartă, ci o fiinţă concretă, fiinţa supremă, gîndirea. Gîndirea este activitate; aceasta, reprezentată ca una, ca pe ceea ce este-

---

* cf. Tennemann, *op. cit.*, § 393, pp. 494—495; comp. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, pp. 13—17, 19—39 passim, 50—52.

** Vezi mai sus, pp. 565—566, 568.

*** *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 3.

pentru-sine, este eul. Eul este cunoaşterea abstractă, ştiinţa în general; la început avem numai pe «în general».Această ştiinţă posedă certitudinea absolută, noi începem cu ceva cert, cu eul: acelaşi punct ca şi la Descartes, dar avînd cu totul alte nevoi şi pretenţii. Căci din acest eu nu trebuie să fie derivată fiinţa, ci trebuie să fie dezvoltat mai departe sistemul gîndirii. Descartes începe cu eul: apoi avem, găsim şi alte gînduri în noi, gîndul despre Dumnezeu; apoi Descartes ajunge la natură etc. Fichte a încercat să elaboreze o filozofie dintr-o singură bucată, o filozofie în care să nu fie încorporat nimic empiric luat din afară. — Prin aceasta a fost îndată introdus un punct de vedere fals; şi acest gînd aparţine vechii concepţii despre ştiinţă, potrivit căreia aceasta trebuie să înceapă în această formă de la principii şi să plece de la ele: încît realitatea, care este dedusă dintr-un astfel de principiu, se înfăţişează ca opusă lui şi este deci, propriu-zis, altceva, nu este dedusă. Sau acel principiu exprimă tocmai de aceea numai absoluta certitudine de sine însuşi, fără să exprime adevărul.

Principiul suprem este nemijlocit, nu e dedus; el trebuie să fie cert pentru sine, acesta este numai eul. Eu trebuie să mă îndoiesc de toate, trebuie să fac abstracţie de toate, numai de eu nu pot face abstracţie *. Eul este cert, însă filozofia 618
vrea adevărul. Ceea ce este cert e subiectivul, acesta trebuie să rămînă baza; astfel şi restul rămîne tot subiectivul, această formă nu poate fi înlăturată. Acest eu l-am văzut şi la Kant în apercepţia transcendentală: eul este izvorul categoriilor şi al ideilor, el este ceea ce leagă. Toate reprezentările şi gîndurile sînt astfel de sinteze, sînt divers sintetizat prin gîndire. Începînd cu eul, Fichte nu procedează povestind, cum a procedat Kant; acest lucru este grandios la el. Din eu trebuie să fie dedus totul, naraţiunea trebuie înlăturată. — Ceea ce este în mine ştiu; este cunoştinţa pură, abstractă, aceasta este eul însuşi. De aici pleacă Fichte. Kant ia determinaţiile ştiinţei pure, categoriile, în mod empiric din logică: procedeu cu totul nefilozofic, nejustificat. Fichte a mers mai departe, şi acesta este marele lui merit. El a cerut şi a încercat să realizeze deducerea, construirea determinaţiilor gîndirii din eu. Eul este gînditor şi activ, el îşi produce determinaţiile. Dar cum le produce şi pe care le produce? Eul este conştiinţă, însă necesitatea de a produce determinaţii, cum e, de exemplu, aceea

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. A.

de cauză şi efect, se petrece dincolo de conştiinţa mea ; eu le produc însă, produc categoriile în chip instinctiv.

Fichte defineşte filozofia ca fiind conştiinţă făurită, ca conştiinţă despre conştiinţă, încît am conştiinţă despre ceea ce face conştiinţa mea*. S-a spus însă că nu putem trece în spatele conştiinţei : am conştiinţă, găsesc în ea cutare şi cutare conţinut, găsesc determinaţia de cauză-efect etc., găsesc ceea ce a produs aceasta, dar felul în care a produs conştiinţa aceste determinaţii este un secret pe care nu-l pot descifra. Numai, dacă reflectez
619 filozofic asupra conştiinţei mele, dacă ştiu ce face eul meu, ajung să pătrund în spatele conştiinţei mele obişnuite. Cînd filozofez, sînt conştiinţă şi îmi sînt obiect ca conştiinţă ; în felul acesta fac din conştiinţa mea obişnuită obiect de cunoaştere. Conştiinţa obişnuită nu face aşa ceva ; ea se ocupă numai cu alte obiecte, cu alte interese etc., nu face obiect al său din propria sa conştiinţă. Cînd filozofăm, de exemplu, despre fiinţă, despre cauză şi efect etc., noi facem din fiinţă etc. conştiinţă a noastră. Cînd fac astfel dintr-o categorie pură conştiinţă a mea, fac din conştiinţa mea conştiinţă şi văd în felul acesta în spatele conştiinţei mele obişnuite. Deci Fichte este primul care ne-a făcut să ne dăm seama de ştiinţa ştiinţei.

Prin urmare Fichte a susţinut că conştiinţa filozofică, scopul filozofiei este acela de a cunoaşte cunoaşterea (*das Wissen zu Wissen*) şi pentru acest motiv el şi-a numit filozofia doctrină a ştiinţei, ştiinţă despre ştiinţă, despre cunoaştere. Ştiinţa este aici activitate, ştiinţă a categoriilor ; pe acestea le-a examinat şi construit Fichte. Aici eul este fapt, spunea Fichte, este ce e prim. Eul nu este încă o propoziţie. Ca propoziţie, ca principiu, eul nu trebuie luat ca eu sec, ca Unul ; pentru propoziţie este nevoie de sinteză. — Fichte analizează eul în cadrul a t r e i p r i n c i p i i din care trebuie să fie dezvoltată întreaga ştiinţă.

α. P r i m a propoziţie fundamentală trebuie să fie simplă, predicatul şi subiectul trebuie să fie egale unul cu altul. Cînd sînt neegale, legătura dintre ele trebuie să fie dovedită ; cînd sînt diferite, determinaţiile nu sînt nemijlocit una, prin urmare ele trebuie să fie demonstrate prin mijlocirea unei a treia determinaţii. Aşadar, primul principiu trebuie să fie identic. — Acest prim principiu deosebeşte, ca principiu, forma şi conţinutul în
620 el ; însă ca să fie prin el însuşi nemijlocit adevărat, forma şi conţinutul trebuie iarăşi să fie identice, iar el să fie în privinţa

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 184—185.

amîndurora necondiționat*. Acest principiu se numește A = A, i d e n t i t a t e a abstractă** Fichte amintește el însuși de *cogito, ergo sum.* „Gîndirea nu este nicidecum esența, ci e numai o determinație particulară a ființei; există în afară de ea încă alte cîteva determinații ale ființei noastre"***. — „Eu mai notez numai faptul că, dacă depășim pe e u s î n t, trebuie să ajungem cu necesitate la spinozism. Unitatea lui este ceva ce t r e b u i e să fie produs de noi, dar nu p o a t e fi produsă; ea nu este ceva ce e s t e"****.

Deci primul principiu este: eu sînt identic cu mine însumi, e u = e u *****, — e această identitate lipsită de determinații. Subiectul și predicatul sînt conținutul și relația lor este tot eul; forma este relația, conținutul e cele două laturi. Ceea ce leagă și ceea ce este legat trebuie să fie identice: deci primul principiu este eu = eu; în orice caz aceasta este definiția eului. Eul este simplu; el nu e nimic altceva decît o raportare a eului la eu. Eu știu despre mine; întrucît sînt conștiință, știu despre un obiect: astfel știu că el este obiectul meu, — obiectul este și al meu. După forma ei abstractă, propoziția eu = eu este identitatea în general, raportare a mea la mine însumi; ca
să existe raportare este nevoie de doi, care însă aici sînt unul și același. Eul este identic cu diferența sa, însă astfel încît deosebitul este nemijlocit același eu, și identicul este și deopotrivă deosebit; aceasta este deosebire sau diferență care nu este deosebire sau diferență. Conștiința de sine nu este identitate moartă, nici neant, ci e obiect care este identic cu mine. Eul este subiect, predicat și relație sau raportare. În mod 621
abstract, aceasta este A = A, principiul contradicției. A este un conținut indiferent; eu = eu este unitate a amîndurora, este însuși eul. Acesta este lucru nemijlocit cert, tot restul trebuie să devină pentru mine tot atît de cert, trebuie să fie raportare a mea la mine. Conținutul trebuie să fie transformat în eu, încît eu să am în el numai determinarea mea.

Or, în acest principiu, în primul rînd, încă nu este exprimată nici o diferență; fără îndoială, este în el subiect și predicat, dar pentru noi, cei ce reflectăm asupra acestora și le deosebim, — în el însuși nu există nici o diferență, nici un conți-

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* p. 23.
** *Ibidem,* p. 5.
*** *Ibidem,* p. 15.
**** *Ibidem,* p. 17,
***** *Ibidem,* p. 8.

nut adevărat. În al doilea rînd, el este, fără îndoială, nemijlocit cert, certitudine a conştiinţei de sine; numai că conştiinţa de sine este şi conştiinţă, şi în aceasta este de asemenea cert pentru ea că există alte lucruri,—ea se găseşte faţă în faţă cu ele. În al treilea rînd, acest principiu nu are în el adevărul tocmai fiindcă certitudinea sa nu are în ea obiectivitate, nu are forma conţinutului diferenţiat, — sau tocmai fiindcă el se găseşte faţă în faţă cu conştiinţa despre un altceva. Acest principiu este abstract, nu există nici o diferenţă în el; el are numai formal un conţinut, este incomplet, deoarece ar trebui să aibă un conţinut. Dar cum ajunge oare determinaţia în el?

β. Iată de ce este necesar pentru Fichte să afirme un a l d o i l e a principiu; el trebuie să fie conţinut, diferenţă. Acest principiu din punctul de vedere al formei este necondiţionat; însă conţinutul este condiţionat, acesta nu-i revine eului *. Al doilea principiu, subordonat primului **, este: „Eu opun eului un n o n-e u" ***, prin ceea ce este afirmat altceva decît conştiinţa de sine absolută. Acesteia îi aparţine aici forma, relaţia, însă conţinutul este non-eu, altul decît eul.
622 Principiul este independent — non-eul, ca conţinut — de eu; sau invers: prin forma o p o z i ţ i e i, care nu poate fi dedusă din primul; aici s-a sfîrşit deja cu deducerea. Eu pun un altceva în faţa eului, anume pe mine ca ne-pus; acest non-eu este obiectul în general, obiectul care-mi este contrar, care e negativul meu. Acest altceva este un altceva al eului, negativul lui. Prin urmare, Fichte a recurs la un termen foarte bine ales, bun şi consecvent cînd l-a numit non-eu.

Unii au voit să găsească mult ridicol în expresiile acestea de « eu » şi « non-eu ». Este vorba de un cuvînt nou şi de aceea ne pare îndată curios nouă, germanilor. Francezii spun *moi* şi *non-moi* fără să rîdă. În acest principiu faptul de a fi pus aparţine eului; non-eul este independent de eu. Aşadar, avem două [determinaţii]: eul (conştiinţa de sine) şi în aceasta eu mă raportez la un altceva. Forma opoziţiei nu poate fi dedusă din primul principiu, cu toate că această deducere fusese totuşi pretinsă. Acest al doilea principiu este deci: eu mă afirm ca mărginit, ca non-eu. Fichte spune că al doilea principiu este şi el absolut, cum este primul; pe o latură a lui el este anume

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 17 şi 22.
** *Ibidem*, pp. 19—20.
*** *Ibidem*, p. 21.

condiționat de către primul, anume în sensul că non-eul este primit în mine, eu mi-l opun mie, el este un altceva al meu ; dar negativul din el este ceva absolut. Acest al doilea principiu este pe de o parte condiționat, fiindcă eul era deja în primul principiu ; însă non-eul este ceva nou față de el. Așadar, avem în fața noastră un cîmp care este ocupat numai de eu ; apoi am înaintea mea ca obiect non-eul.

γ. La aceste principii se mai adaugă un al treilea principiu în care fac eu acum această repartiție în eu și non-eu, sinteza acestora *, principiul rațiunii explicative **, care este necondiționat din punctul de vedere al conținutului, întrucît al doilea principiu este necondiționat din punctul de vedere al formei ***. Acest al treilea principiu este determinarea primelor două principii unul prin celălalt, prin care eul limi- 623
tează non-eul****. „Eul, precum și non-eul sînt puse ambele de eu și în eu ca limitabile mutual unul prin altul, adică astfel încît realitatea unuia suprimă realitatea celuilalt"*****, — dar „numai în parte", numai așa este posibilă sinteza, deducția. Eu limitez non-eul, non-eul este pentru mine ; eu îl situez în mine, în egalitatea mea cu mine. Astfel eu îl scot din inegalitate, din modul său de a-fi-non-eu, adică îl limitez. Această limitare a non-eului Fichte o exprimă astfel : „Eu opun în eu", și anume „eului divizibil un non-eu divizibil" ; unul poate fi mărginit prin celălalt ******. Întreaga sferă a ceea ce am înaintea mea nu este unul, ci doi. Sfera trebuie să fie eul, dar eu o afirm ca divizibilă, întrucît non-eul este în ea. Și non-eul îl suprim ca sferă întreagă (potrivit principiului al doilea) și îl pun ca divizibil. Acesta este principiul rațiunii suficiente sau relația realității și a negației, limita ; acesta este principiul sintetic, care mă conține pe mine limitat de către non-eu și conține non-eul limitat de eu *******. Propriu-zis, din această sinteză nu se găsește încă nimic în cele două principii precedente. Astfel, și aici există același dualism pe care l-am constatat la Kant, cu toate că nu sînt decît două acte ale eului și cu toate că rămînem cu totul în eu. Diferitele raporturi

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 34.
** *Ibidem*, p. 31.
*** *Ibidem*, p. 23.
**** *Ibidem*, p. 27.
***** *Ibidem*, p. 52.
****** *Ibidem*, pp. 28—30.
******* *Ibidem*, pp. 14, 23, 48.

dintre eu şi non-eu dau categoriile, cum e categoria de substanţialitate *, de cauzalitate** etc. — Deja această stabilire a trei principii suprimă imanenţa ştiinţifică.

624 Această limitare se poate produce pentru mine în două moduri. În limită sînt negate ambele [adică eul şi non-eul]: o dată unul din ele este pasiv, altă dată altul. În această limitare α) eul pune o dată non-eul ca limitant şi pe sine ca limitat, prin care eul se situează pe sine ca avînd nevoie de un obiect: eu mă ştiu ca eu, dar determinat de non-eu; aici non-eul este activ, iar eul pasiv. Apoi β) invers: eu sînt cel ce limitează, suprimînd alteritatea, non-eul este limitatul; eul mă ştie ca pe ceva ce determină în chip absolut non-eul, eul este cauza absolută a non-eului ca atare. Primul principiu este principiul raţiunii teoretice, al inteligenţei; al doilea este principiul raţiunii practice, al voinţei ***. Voinţă este faptul că sînt conştient de mine ca de ceva ce limitează obiectul; astfel îmi exercit acţiunea asupra obiectului. Principiul teoretic constă în aceea că îmi sînt mie obiect, astfel încît sînt limitat de non-eu. Spunem: obiectul este în faţa mea, mă determină; între cei doi există o relaţie, se limitează unul pe celălalt. O dată limitez eu, iar altă dată sînt limitat eu de non-eu — acesta este teoreticul, în sensul că eul, întrucît îl contemplu, este un conţinut; şi eu sînt determinat astfel, am acest conţinut în mine, tocmai conţinutul care este aşa în afara mea. În linie generală, lucrurile se prezintă ca şi în experienţa lui Kant: eu, şi un material, un conţinut; astfel există aici un non-eu, prin care este determinat eul. Eul este o dată determinat, altă dată, întrucît se menţine, este şi determinant, deoarece el gîndeşte ****.

Aici este mai cu seamă locul unde aşteptăm ca Fichte să demonstreze reîntoarcerea alterităţii în conştiinţa de sine absolută. Dar, întrucît alteritatea a fost considerată o dată în sine ca un necondiţionat, această reîntoarcere nu are loc. Ce e
625 dincolo de eu trebuie să fie determinat de eul practic; astfel nedeterminatului non-eu nu-i mai rămîne decît impulsul dat eului. Astfel activitatea care se desfăşoară la infinit primeşte un şoc, prin care ea este reprimată în sine, împotriva căruia ea

---

* *Grundlage des gesammten Wissenchaftslehre*, p. 76.
** *Ibidem*, p. 67.
*** *Ibidem*, pp. 52—56.
**** *Ibidem*, p. 74.

reacționează însă la rîndul ei. Întrucît eu afirm non-eul, eul afirmativ trebuie să se limiteze pe el însuși. Această contradicție Fichte încearcă s-o rezolve; însă cu toate acestea el lasă să subziste mai departe această mare plagă a dualismului; astfel contradicția nu este rezolvată și ultimul cuvînt nu e decît un «trebuie să fie», năzuință, dorință. Această dorință nemărginită a fost apoi înfățișată în domeniul frumosului și al sentimentului religios ca ceva suprem; și, în legătură cu aceasta, a fost privită ca supremă poziție mai sus amintita ironie *. — Acest eu este în privința aceasta numai o dorință, o aspirație; el este, pe de altă parte, fixat și nu-și poate realiza aspirația. Fără îndoială, el îl determină pe celălalt; dar această unitate este pur și simplu o unitate finită; non-eul a scăpat nemijlocit de determinare și a ieșit din această unitate. — Ceea ce avem este numai o alternare a conștiinței de sine și a conștiinței despre un altceva și înaintarea infinită a acestei schimbări care nu are sfîrșit **.

b. În conștiința t e o r e t i c ă eu mă știu ca determinat de obiect; eul este cel ce afirmă în general, el se găsește în aceasta limitat de non-eu. Însă el își este egal lui însuși; activitatea lui infinită tinde, prin urmare, mereu să-l suprime pe non-eu, să se producă pe el însuși. Modurile în care eul se afirmă pe el însuși sînt diferitele moduri ale activității sale; necesitatea acestora trebuie s-o cunoaștem. Aceasta este cunoașterea filozofică; astfel eu cunosc totdeauna știința, fapta eului. Se face apel la conștiință: eul și non-eul sînt postulate în forma lor abstractă. Însă cunoașterea filozofică examinează conștiința însăși. Nu ajunge faptul că noi descoperim cutare lucru în conștiință; conștiința conștiinței înseamnă că activitățile sînt 626
produse în mod conștient, activități pe care le produce și conștiința obișnuită, dar fără să le știe. În conștiința obișnuită nu știu că eu mă comport în ea și activ, și determinant; lucrul acesta îl știe numai conștiința filozofică. Un obiect oarecare este cvadrunghiular, mi-l reprezint mare etc. Conștiinței mele obișnuite aceste determinații îi sînt date; eu le consider ca pe unele ce mi se oferă; obiectul este. Însă aceea ce am înaintea mea eu însumi o fac; acest lucru nu-l știe conștiința obișnuită, îl cunoaște însă conștiința filozofică. Cînd văd pere-

---

* Partea a II-a, pp. 62—64.

** *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 79.

tele, nu mă gîndesc la vedere, ci la perete; dar vederea este activitatea mea. Eu simt, aceasta este pusă numai prin mine; această punere eu o cunosc în conştiinţa filozofică; prin urmare, aceste determinaţii sînt puse de mine. — Eul ca eu teoretic este activ, el se situează aici ca limitat, obiectul exercită influenţă asupra mea. Iată ce numeşte Fichte conştiinţă filozofică. Ea ştie că eul este cel care pune; ea afirmă aici că non-eul pune ceva în mine. Eul se afirmă pe sine ca pe ceva ce va fi limitat de non-eu, însă eu fac, din această limitare, limitare a mea; astfel ea este, pentru mine, în mine; această pasivitate a eului este ea însăşi activitate a eului.

Această limitare a eului şi non-eului este continuată. Latura teoretică este eul care produce toate determinaţiile reprezentării, gîndirii, dar în chip inconştient; conştiinţei obişnuite îi este prezentă în faţa ochilor numai limitarea; faptul că eu sînt acela care afirmă determinaţiile amintite îl cunoaşte numai conştiinţa filozofică. Eul se afirmă astfel pe sine sau el este o determinare a eului însuşi; adică toată realitatea care apare pentru eu în obiect este o determinare a eului *, — întocmai ca la Kant categoriile şi alte determinaţii. Dez-
627 voltarea raţiunii teoretice este dezvoltare a acestei limite; or, această activitate este categoria. Fichte vrea să parcurgă formele acestei limitări; de aici dezvoltă el determinaţiile obiectului, şi aceste determinaţii el le numeşte categorii. Mai precis, Fichte încearcă să deducă, din limitarea despre care e vorba, categoriile particulare, lucru la care de la Aristotel încoace nu s-a mai gîndit nimeni; să demonstreze necesitatea determinaţiilor gîndirii, să le deducă, să le construiască, iată ceea ce a încercat Fichte! Însă expunerea lui este de la origine împovărată cu o opoziţie, ca şi la Kant: eul şi reprezentarea, şi apoi lucrurile în sine; aici la Fichte: eul şi non-eul. Acesta este un impuls, toate formele în care acesta ni se înfăţişează — cum este: „obiectul e substanţă", şi altele — sînt afirmări făcute de mine, de exemplu **determinarea reciprocă** în al treilea principiu. „Prin determinarea realităţii sau negaţia eului este determinată totodată şi negaţia sau realitatea non-eului"; ambele îmbinate sînt determinare reciprocă **. „Acelaşi grad al activităţii unuia, ca influenţă în celălalt, este cauzalitate" ***. Eul şi non-eul sînt raportate

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 57.
** *Ibidem*, p. 60.
*** *Ibidem*, p. 67.

unul la altul şi limitate unul prin celălalt; întrucît ceva este considerat ca realitate a non-eului, eul este considerat în consecinţă ca pasiv. Şi invers : întrucît eu sînt real, activ, iar obiectul pasiv, avem raportul contrar. Acest raport, potrivit căruia pasivitatea obiectelor este activitatea sau realitatea mea, şi invers, este conceptul cauzalităţii. Este mod al limitării, modul mai precis al raportului. „Cîte părţi ale negaţiei pune eul în sine, atîtea părţi ale realităţii pune el în non-eu. El se pune aşadar pe sine ca determinant întrucît este determinat, şi este determinat întrucît el se determină pe sine"*. Aceasta este prima încercare raţională în lume de a deduce categoriile; această înaintare de la un mod determinat la altul este analiză făcută de pe poziţia conştiinţei şi nu [de pe poziţia realităţii] în şi pentru sine. 628

Aşadar, eul este t e m e i u l i d e a l al tuturor reprezentărilor obiectului; orice mod determinat al obiectului este determinare a eului. Dar, ca obiectul să fie obiect, el trebuie să fie opus eului, — determinaţiile afirmate de eu [să se înfăţişeze] ca un altceva, ca non-eu. Această opunere a obiectului este t e m e i u l r e a l al reprezentărilor, eul este şi temei real al obiectului, deoarece este tot o determinare a eului ca non-eul să fie opus ca obiect eului. Ambele, temeiul real al reprezentărilor şi temeiul ideal al lor, sînt unul şi acelaşi**. În acest sens, eul este activ, iar non-eul este absolut pasiv; sub alt aspect, eul este pasiv, şi obiectul este activ, eficient. Însă în conştiinţa nefilozofică eul nu posedă conştiinţa activităţii desfăşurate de el în procesul reprezentării obiectului, ci el îşi reprezintă propria sa activitate ca activitate a non-eului. — Constatăm că aici opoziţia ia forme diferite : eu, non-eu; a afirma şi a opune; două feluri de activităţi; reprezentare a non-eului şi a propriei activităţi de opunere ca activitate a ceva străin.

Deci eul trebuie să fie principiul ideal, iar non-eul principiul real, principii despre care domnul Krug a trăncănit mult; de altfel, atunci existau multe filozofii în Germania, aceea a lui Krug şi a lui Fries, a lui Bouterwek, a lui Schulze etc., care erau un fel de mixtură făcută din gînduri şi reprezentări culese în grabă şi din fapte pe care le găsim în conştiinţă. Însă ideile lor sînt toate luate din Fichte, din Kant sau din

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 59.
** *Ibidem*, pp. 121—122.

Schelling, în măsura în care în general amintitele filozofii conţin idei; sau autorii lor introduc în ideile luate mici modificări, care, în cea mai mare parte, nu fac altceva decît să
629 sărăcească marile principii, să omoare elementele vii; sau sînt modificate formele secundare, schimbare care vrea chipurile să statornicească un alt principiu, dar care, considerată mai de aproape, lasă neatinse principiile uneia dintre filozofiile din care aceste principii au fost luate. Să fie mulţumiţi autorii acestor filozofii că nu spun mai mult despre acestea, căci analizarea lor ar demonstra că totul în ele este luat din Kant, Fichte sau Schelling, că modificarea formelor este schimbare numai în aparenţă şi că, propriu-zis, această modificare este o înrăutăţire a principiilor filozofiei lui Kant, Fichte sau Schelling.

Cînd este vorba de principiul ideal al filozofiei lui Fichte, eul este deci cel ce determină, cel ce pune. Însă, în această determinare este dat şi un negativ; eu mă aflu determinat şi eul îşi este sieşi egal, este infinit, adică este identic cu sine. A vorbi despre limită a raţiunii omeneşti etc. este ceva inutil. Faptul că raţiunea subiectului este mărginită se înţelege de la sine; însă, cînd vorbim de gîndire, infinitatea nu este altceva decît raportare-a-sa-la-sine-însăşi şi nu la limita sa: locul unde omul este infinit e tocmai în gîndire. Infinitatea poate fi apoi şi foarte abstractă, şi astfel ea este iarăşi şi finită; dar cu toate acestea infinitatea rămîne în sine însăşi. Or, Fichte spune că eul este infinit, gîndeşte, însă el se întîlneşte cu un non-eu; aceasta este o contradicţie. Eul, care ar trebui să fie absolut la sine, trebuie să fie deci la celălalt; — eul, care este absolut liber. Exigenţa de a rezolva această contradicţie are la Fichte o poziţie potrivit căreia rezolvarea este numai cerută, în sensul că eu trebuie să suprim mereu limita, să o depăşesc mereu, la infinit, să înaintez în reaua infinitate, dînd mereu peste o nouă limită. O dată cu suprimarea unei limite, apare mereu alta; este o alternare continuă de negaţie şi afirmaţie, o identitate cu sine care cade iarăşi în negaţie şi din aceasta este mereu restabilită. — Aceasta este poziţia lui Fichte cu privire la
630 domeniul teoreticului.

Tot astfel deduce Fichte actul r e p r e z e n t ă r i i. Eul este activ, iese din sine; eul se găseşte însă împiedicat în activitatea sa, găseşte o limită, se retrage în sine. Acestea sînt două direcţii opuse, afară şi înăuntru, ambele sînt în mine; eu oscilez între amîndouă, vreau să le unesc, astfel sînt eu i m a g i n a-

ţ i e*. Ca să existe determinaţie, limită, ceva ferm între ambele, eu trebuie să fac f i x ă limita; aceasta este i n t e l e c t u l**. Determinaţiile intelectului, ale obiectelor (categorii) şi determinaţiile reprezentării sînt moduri ale sintezei, însă orice sinteză este o nouă contradicţie. Sînt necesare deci noi mijlociri; acestea sînt noi determinaţii.

Astfel, Fichte spune: eu pot continua să determin tot mai departe non-eul, să fac din el reprezentarea mea, adică să-l despoi de negaţia lui faţă de mine; eu nu am de-a face decît cu activitatea mea. Însă tot mai există în el exterioritate; aceasta rămîne ca reziduu, nu este explicată prin activitatea mea. Acest «dincolo» Fichte îl numeşte i m p u l s i n f i n i t***. „Eul a fost privit în autodeterminarea mea în acelaşi timp ca determinant şi determinat; dacă ne gîndim că determinantul absolut determinat trebuie să fie ceva absolut nedeterminat, mai departe, dacă ne gîndim la faptul că eul şi non-eul sînt absolut opuse, atunci [ne dăm seama că] o dată este eul ceea ce e nedeterminat, iar altă dată non-eul"****. Eul face din obiect reprezentare a sa, îl neagă; astfel această filozofie este i d e a l i s m, toate determinaţiile obiectului sînt de natură ideală. Tot ce are eul determinat, le are prin afirmarea mea: eu însumi confecţionez o haină, cizme, îmbrăcînd-o sau încălţîndu-le. Mai rămîne ca rest numai impulsul gol; acesta este lucrul-în- 631
sine kantian. Eul, raţiunea teoretică îşi continuă determinarea la infinit. „Eul rămîne dependent", dar „ca inteligenţă în general, de un non-eu nedeterminat; numai prin acesta este el inteligenţă"***** . Aşadar, teoreticul este dependent.

Forma expunerii este incomodă: eul afirmă, astfel am mereu eul înaintea ochilor. Atunci îmi apare mereu eul meu empiric; aceasta este ceva absurd. Activitatea teoretică este inconştientă, ea apare ca activitate conştientă numai în cunoaşterea filozofică; în conştiinţa obişnuită productele mele îmi sînt ceva dat. Eul este şi o formă neîndemînatică, superfluă, care mută din loc punctul de vedere. Faptul că eu am reprezentări este fără îndoială activitatea mea, conţinutul este însă lucrul principal, este vorba de conţinutul afirmării şi de conexiunea necesară a lui prin el însuşi. Dacă ne ocupăm numai

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 197, 194.
** *Ibidem*, p. 204.
*** *Ibidem*, pp. 195—196.
**** *Ibidem*, pp. 221—222.
***** *Ibidem*, p. 228.

de conținut, dispare această formă a subiectivității, formă care domină ; forma subiectivă este ceea ce rămîne în opoziția sa. Pentru eu rămîne mereu lucrul-în sine ; dualismul nu se rezolvă. Nu avem de-a face cu adevărul în sine şi pentru sine, ci cu ceva ce e dependent, deoarece eul este limitat, nu e absolut, cum pretinde conceptul lui. Inteligența nu este considerată aici ca spirit, acesta este liber ; eul nu înaintează mai departe, el are mereu de-a face cu acelaşi impuls infinit.

c. A doua poziție este aceea a rațiunii p r a c t i c e. Or, domeniul rațiunii practice este acela unde trebuie să se rezolve această contradicție. Relația proprie eului practic constă în aceea că „el se instituie (afirmă) pe sine însuşi ca determinînd non-eul*"; aici eu sînt la mine însumi. Eul este activitate infinită, eul = eul este absolut ** — evident abstract. Dar,
632 pentru a avea o determinare, trebuie totuşi să existe un non-eu ; eul este activitatea, cauzalitatea, cel ce pune non-eul şi cel ce suprimă opoziția acestuia. Însă, după cum la Kant sensibilitatea şi rațiunea rămîn opuse, tot aşa avem şi aici aceeaşi opoziție, numai că o avem într-o formă mai abstractă şi nu în forma grosolan-empirică a lui Kant. Fichte se sucește aici în diverse feluri, dînd opoziției cîteva forme diferite ; forma cea mai rea este aceea în care eul este pus ca fiind cauzalitate : deoarece în această formă el are nevoie de altceva asupra căruia să acționeze. „În consecință, eul absolut trebuie" acum „să fie cauză a non-eului, adică numai cauză a ceea ce rămîne [ca reziduu] în non-eu dacă facem abstracție de toate formele demonstrabile ale reprezentării ; a aceluia căruia i se atribuie şocul asupra activității eului mergînd la infinit ; deoarece se arată în doctrina teoretică a ştiinței că, dintre diferitele determinări ale reprezentatului, ca un atare, eul inteligent este cauză, conform legilor necesare ale actului de reprezentare"***. Bariera inteligenței trebuie înlăturată, eul trebuie să fie unicul activ. Celălalt, impulsul infinit, trebuie suprimat ; eul trebuie să mă libereze.

„Acum, potrivit presupoziției noastre, eul ar trebui să pună un non-eu, pur şi simplu şi fără nici un temei, adică el ar trebui pur şi simplu să se limiteze pe sine însuşi şi fără nici

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 225.
** *Ibidem*, p. 229.
*** *Ibidem*, p. 232.

un temei, în parte să nu se afirme". Acest lucru el îl face deja ca inteligent. „El ar trebui deci să aibă temei să nu se afirme pe sine" decît „în sine însuşi"; însă eul este egal cu eul, el se afirmă pe sine însuşi; astfel „trebuia să existe în el principiul de a se afirma, precum şi principiul de a nu se afirma. Aşadar, eul ar fi în esența sa opus lui însuşi şi în conflict cu sine însuşi; ar exista în el un dublu şi opus principiu: presupoziție care se contrazice pe sine însăşi, căci atunci n-ar exista în eu nici un fel de principiu". Prin urmare, „eul n-ar fi absolut nimic, 633
fiindcă el s-ar suprima pe sine însuşi"*. „Toate contradicțiile sînt rezolvate prin determinarea mai precisă a principiilor ce se contrazic. În alt sens, eul ar trebui afirmat ca infinit, iar în altul ca finit. Dacă el ar fi afirmat în unul şi acelaşi sens ca infinit şi ca finit, contradicția ar fi insolubilă; eul n-ar fi unul, ci doi. — Întrucît eul se afirmă pe sine ca infinit, activitatea lui se exercită asupra eului însuşi şi asupra a nimic altceva decît eul. Întrucît eul are limite şi se afirmă pe sine însuşi în aceste limite, activitatea lui nu se exercită nemijlocit asupra lui însuşi, ci asupra unui non-eu, ce trebuie să-i fie opus", asupra unui altceva, asupra unui obiect, „ea este activitate obiectivă"**. Astfel, Fichte rămîne la opoziție, numai că aceasta are altă formă decît aceea dintre două direcții în eu: ambele activități trebuie să fie una şi aceeaşi activitate a eului. Eul trebuie să se străduiască să determine totdeauna opusul, non-eul, conform cu libertatea mea; dar dincolo de determinarea mea reapare mereu acelaşi non-eu. Eul afirmă pur şi simplu un obiect, un punct-limită; însă nu este determinat unde este limita. Cercul determinării mele eu pot să-l lărgesc la infinit, dar un « dincolo » rămîne mereu ca reziduu.

Ultima poziție referitoare la practic este aceea că activitatea eului e d o r i n ț ă, n ă z u i n ț ă***, este acelaşi lucru ca şi „trebuie" al lui Kant; Fichte expune această concepție în chip foarte prolix. Filozofia lui are aceeaşi poziție ca şi filozofia kantiană; ultimul cuvînt este totdeauna subiectivitatea, ea este existentă în sine şi pentru sine. A dori este ceva divin, în dorință nu m-am uitat pe mine: de aceea este ea o stare atît de plăcută; eul are această calitate excelentă. Aspirația este 634
o acțiune neîndeplinită sau o acțiune limitată în sine. Practicul ca atare este împovărat cu o opoziție, este negativ față de

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 233.
** *Ibidem*, pp. 238—239.
*** *Ibidem*, pp. 302, 246—247.

altceva. Acest non-eu, asupra căruia se exercită acțiunea eului, posedă, fără îndoială, toate determinațiile sale datorită activității eului; însă acestui non-eu îi rămîne ca reziduu purul « dincolo », impulsul infinit: acesta are numai semnificația de non-eu, nu posedă nici o determinație pozitivă, ființînd în și pentru sine.

Ultimul rezultat este un „cerc" care nu se rezolvă niciodată, anume „spiritul finit trebuie să afirme cu necesitate ceva absolut în afara sa (un lucru-în-sine), iar pe de altă parte el trebuie să recunoască totuși că acest ce absolut ființează numai pentru el (un numen necesar)"*. Sau constatăm că eul este pur și simplu determinat numai în opoziție, numai ca conștiință și conștiință de sine, eu care nu depășește această poziție și nici nu devine spirit. Eul este conceptul absolut, care nu ajunge la unitatea gîndirii, nu se reîntoarce în această simplitate, adică nu posedă în simplitate diferența, în mișcare repausul, — care nu concepe punerea, activitate pură a eului, și opunerea ca identice. Sau eul nu înțelege șocul infinit, non-eul; el determină non-eul, dar acesta rămîne un « dincolo », — un « dincolo » pe care, non-eu fiind, conștiința de sine nu știe să-l tranforme în ceva ce e al său propriu.

α) În primul rînd, prin aceasta eul păstrează semnificația de conștiință de sine individuală reală, opusă conștiinței de sine universale, absolute, sau spiritului, conștiință de sine universală în care cea individuală este ea însăși numai moment, fiindcă conștiința de sine individuală se caracterizează tocmai prin faptul că, pusă în fața lui altceva, ea rămîne alături de acesta. De aceea, cînd eul a fost numit ființă absolută, faptul a produs un scandal enorm, deoarece eul, determinat efectiv, este luat numai cu sensul de conștiință de sine individuală sau de subiect opus universalului.

635 β) În al doilea rînd, Fichte nu ajunge la ideea r a ț i u n i i, ca la unitatea desăvîrșită, reală a subiectului și obiectului, adică a eului cu non-eul; ea este un « trebuie », ca la Kant, o țintă, o c r e d i n ț ă** că eul și non-eul sînt în sine identice, dar o țintă a cărei atingere înseamnă aceeași contradicție ca și la Kant, nu are în ea realitatea prezentă. Fichte se oprește la « trebuie »; totuși, după cum Kant face din gîndul unirii [celor

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 273.
** *Ibidem*, p. 301.

două contrarii] un act de credință, tot așa încheie și Fichte cu un act de credință; ceea ce a expus el în scrierile sale populare. — Anume, deoarece eul este fixat ca opus non-eului, și este numai ca opus, el se pierde în acea unitate; din această cauză atingerea acestei ținte este împinsă în răul infinit, în infinitul sensibil, ceea ce este o înaintare fără prezent, fără realitate în ea însăși: căci eul are numai în opoziția sa toată realitatea sa. — Filozofia lui Fichte recunoaşte numai spiritul finit, nu și pe cel infinit ca gîndire universală, recunoaşte, asemenea filozofiei kantiene, ceea ce nu este adevărat; adică ea este formală. Știința despre unitatea absolută este concepută ca credință într-o ordine morală a lumii; această ordine este presupoziție absolută; în orice facem, noi avem credința că orice acțiune morală va avea o urmare bună*. Această idee este, întocmai ca la Kant, ceva general, o himeră. „În definitiv, prin faptul că ceva este înțeles, acesta încetează de a fi Dumnezeu; și orice pretins concept despre Dumnezeu este cu necesitate conceptul unui idol. — Religia este o credință practică în ordinea morală a lumii" (Dumnezeu); — „credința într-o lume suprasensibilă face parte, potrivit filozofiei noastre, dintre adevărurile nemijlocite"**. Astfel, Fichte încheie cu ideea cea mai înaltă, cu unirea libertății cu natura, în sensul că ea nu este o idee nemijlocit cunoscută; numai opoziția aparține conștiinței. Această unire crezută Fichte o găsește și în iubirea lui Dumnezeu. Ca fiind crezută, simțită, această formă aparține ca atare religiei și nu filozofiei; or pentru filozofie nu poate prezenta interes decît cunoașterea acestor lucruri. 636

Rămînem la o exterioritate cu totul nemulțumitoare: deoarece este necesar un mod determinat, este necesar și celălalt; — la bază se află non-ideea. Eul este raportat la un altceva, mereu la un altceva, și așa mai departe, la infinit. „Doctrina științei este realistă. Ea arată că conștiința naturilor finite nu poate fi nicidecum explicată dacă nu admitem existența unei forțe independente de aceste naturi și complet opusă lor, forță de care depind înseși aceste naturi în existența lor concretă, empirică. Doctrina științei nici nu afirmă însă nimic mai mult decît existența unei astfel de forțe opuse,

---

* *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (Cu privire la temeiul credinței noastre într-o guvernare divină a lumii) (*Fichte's Leben*, partea a II-a), p. 111.

** *Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus* (Apărare scrisă la învinuirea de ateism), pp. 51, 53.

care este numai s i m ț i t ă de ființele finite, dar nu este cunoscută. Toate determinațiile posibile ale acestei forțe sau ale acestui non-eu, care se pot prezenta la infinit în conștiința noastră, această doctrină se angajează să le deducă din facultatea determinantă a eului și este obligată, în măsura în care ea este doctrină a științei, să le poată într-adevăr deduce. — Dar această știință nu este transcendentă, ci transcendentală. Fără îndoială, ea explică orice conștiință prin ceva ce există independent de orice conștiință; însă ea nu uită că acest ce independent devine la rîndul lui un produs al propriei ei puteri de gîndire, așadar e ceva ce este dependent de eu, întrucît acest ceva trebuie să existe p e n t r u eu. — Potrivit idealității sale, totul este dependent de eu; iar eul este, conform realității sale, el însuși dependent. Acest mod necesar de a-fi-în-afara-sa al spiritului finit este acel cerc pe care el îl poate lărgi la infinit, dar din care el nu poate ieși niciodată" *.

637 Eul este gîndire, determinînd în sine obiectul; această elaborare mai departe este gîndire. Eul, ca subiect al conștiinței, este gîndire; determinarea mai departe logică a obiectului este ceea ce e identic în subiect și obiect, legătura esențială este cea potrivit căreia ceea ce e obiectiv este proprietatea eului. Însă doctrina științei elaborate de Fichte concepe lupta eului cu obiectele ca pe o continuare de determinare a obiectelor prin eu: dar nu vorbește de identitatea conceptului care se dezvoltă liniștit.

γ) Deoarece eul este astfel pe de o parte fixat, din el provine, ca din această extremă, tot progresul conținutului științei, și deducerea filozofiei lui Fichte, cunoașterea, în conținutul și forma ei, este o înaintare de la un mod determinat la altul, moduri determinate care nu se reîntorc în unitate, sau e înaintare de-a lungul unei serii de finități care nu posedă în ele absolutul. Lipsește considerarea absolută, ca și conținutul absolut. De exemplu, considerarea n a t u r i i este o considerare a ei ca și cînd ar fi constituită din pure finități, considerare făcută de un altul. Astfel, de pildă, c o r p u l o r g a n i c este înțeles așa: „Conștiința are nevoie de o sferă cu totul proprie a activității sale. Această sferă este instituită sau afirmată printr-o activitate originară, necesară, a eului, activitate în care el nu se știe pe sine liber; avem o intuire, o trasare de linii; astfel aceasta e privită ca ceva ce e întins în spațiu.

---

* *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 272—274.

Corpul organic este afirmat ca în repaus, durabil, şi totuşi ca modificîndu-se neîncetat, ca m a t e r i e — aceasta e afirmată ca mulţime de părţi; astfel are ea m e m b r e, — deoarece persoana nu-şi poate atribui sieşi decît un corp, întrucît îl afirmă ca stînd sub influenţa unei alte persoane. Însă tot atît de necesar este ca eu să pot împiedica această influenţă; iar materia exterioară este afirmată de asemenea ca rezistînd acţiunilor mele asupra ei, adică afirmată ca materie c o n s i s t e n t ă, t e n a c e" *. Aceste materii consistente trebuie 638
apoi să fie separate, — diferitele persoane nu pot rămîne lipsite unele de altele, asemenea unui unic aluat. Căci „corpul meu este corpul meu şi nu al altuia; el trebuie apoi să şi acţioneze, să fie activ, fără ca eul să acţioneze prin el. Numai prin acţiunea asupra mea a altuia pot fi eu însumi activ şi mă înfăţişez ca fiinţă raţională care poate fi respectată de acest altul; altul trebuie să mă trateze nemijlocit ca pe o fiinţă raţională, eu trebuie să fiu pentru el o fiinţă raţională înainte de a fi fost activ. Adică figura mea trebuie să acţioneze în spaţiu prin simpla ei existenţă fără ca eu să fiu activ; adică ea trebuie să fie v i z i b i l ă. Acţiunea reciprocă între fiinţele raţionale trebuie să aibă loc fără activitatea uneia asupra celeilalte; trebuie să fie afirmată existenţa materiei s u b t i l e, materie care să fie modificată de simpla figură în repaus. Astfel este dedusă l u m i n a, şi apoi e dedus şi a e r u l"**.

Aceasta este o înaintare numai exterioară de la ceva la altceva, după chipul consideraţiilor teleologice obişnuite, conform cărora plantele şi animalele există pentru a servi drept hrană oamenilor. Acest fel de a vedea primeşte întorsătura: omul trebuie să mănînce, deci trebuie să existe ceva comestibil; astfel este dedusă existenţa plantelor şi a animalelor; plantele trebuie să fie fixate în ceva, aşa este dedusă existenţa pămîntului. Din toate aceste reflexii lipseşte cu totul cercetarea obiectului făcută cu scopul de a se vedea ce anume este obiectul în el însuşi; obiectul este privit pur şi simplu numai în relaţia lui cu altceva. De aceea, se înfăţişează organismul animal ca o materie consistentă, durabilă, care este articulată şi poate fi modificată, iar lumina apare ca o materie subtilă pentru comunicarea simplei existenţe etc., — întocmai cum dincolo

---

* *Grundlage des Naturrechts* (Baza dreptului natural) (Jena şi Leipzig, 1796), partea I, pp. 55—71 passim.

** *Ibidem*, pp. 78—82 passim.

planta şi animalul sînt numai ceva ce poate fi consumat. — Nu este aici nici vorbă de cercetare filozofică.

Tocmai acesta este cazul în ce priveşte conţinutul. Fichte a scris şi despre m o r a l ă şi despre d r e p t u l n a t u r a l;
639 însă el le tratează numai ca pe nişte ştiinţe ale intelectului. De exemplu, dreptul natural al lui Fichte stabileşte organizaţia s t a t u l u i. Această organizaţie este ceva tot atît de lipsit de spirit ca şi amintita deducere a lucrurilor naturale şi ca unele dintre constituţiile franceze pe care le-am văzut în timpurile noi, este o îmbinare şi legătură formală, exterioară, unde indivizii ca atare au valoare absolută sau unde d r e p t u l este principiul suprem. Generalul nu este spiritul, substanţa întregului, ci e puterea exterioară, rezonabilă, negativă faţă de indivizi. Statul nu este înţeles în esenţa lui, ci numai ca stare de drept, adică tocmai ca o relaţie exterioară de la finit la finit. — Această deducere fichteană a conceptelor juridice şi morale se opreşte de asemenea între limitele conştiinţei de sine şi ale rigidităţii intelectului, faţă de care expunerile populare ale lui Fichte despre religie şi moralitate arată inconsecvenţe. Kant a început să întemeieze dreptul pe l i b e r t a t e; Fichte face şi el în dreptul natural principiu din libertate; dar lucrurile stau ca la Rousseau, adică este vorba de libertate în forma individului singular. Acesta este un mare început; dar, pentru a ajunge la ce e particular, ei au trebuit să recurgă la presupoziţii şi să le adopte. Există mai mulţi indivizi; întreaga realizare a statului are deci ca determinaţie principală că libertatea individului trebuie să se limiteze prin libertatea generală *. Cele două libertăţi rămîn totdeauna neprietenoase, negative una faţă de alta. Închisoarea, cătuşele devin tot mai mari, în loc ca statul să fie conceput ca realizare a libertăţii. Se procedează cu intelect mărginit, dreptul natural este deosebit de neizbutit; Fichte deduce şi natura în măsura în care are nevoie de ea, — acesta este un procedeu lipsit de idei.

2. SISTEMUL TRANSFORMAT AL LUI FICHTE

640 În scrierile sale de mai tîrziu, scrieri populare, Fichte a tratat despre credinţă, iubire, speranţă, religie — fără interes filozofic — pentru un public general, a elaborat o filozofie pentru

* *Grundlage des Naturrechts*, partea a II-a, p. 21.

evrei şi evreice cultivate, pentru consilieri de stat, pentru Kotzebue. Fichte a dat un mare impuls epocii sale, a desăvîrşit kantianismul. — El spune popular: „Nu eul finit, ci ideea divină este temeiul oricărei filozofii; tot ce face omul prin sine însuşi este nevaloros. Orice fiinţă este vie şi activă în sine însăşi; şi nu există altă viaţă decît fiinţa, şi nici altă fiinţă decît Dumnezeu; Dumnezeu este aşadar fiinţă absolută şi viaţă. Fiinţa divină iese, de asemenea, din sine, se revelează, se exteriorizează: lumea" *.

Această filozofie nu conţine nimic speculativ, dar ea cere speculativul. Asemenea filozofiei lui Kant cu ideea ei despre binele suprem în care contrariile urmează să se unească, şi filozofia lui Fichte pretinde unirea acestora în eu şi în acel în-sine al credinţei, în care conştiinţa de sine porneşte în acţiunea sa de la convingerea că în sine acţiunea sa înfăptuieşte scopul suprem şi că binele se realizează. În filozofia lui Fichte nu trebuie să vedem altceva decît momentul conştiinţei de sine, momentul fiinţei-în-sine conştiente de sine; după cum în filozofia engleză momentul fiinţei-pentru-altul sau al conştiinţei este exprimat tot atît de unilateral nu ca moment, ci ca principiu al adevărului; — în nici una din cele două filozofii [nu este exprimată] unitatea amîndurora, spiritul.

În istoria exterioară a filozofiei doctrina lui Fichte constituie un capitol important. De la el şi procedeul lui provine 641
gîndirea abstractă, deducţia şi construcţia. Cu filozofia lui Fichte s-a făcut în Germania o revoluţie. Pînă în preajma filozofiei kantiene, publicul a continuat să ţină pas cu filozofia, pînă la filozofia kantiană, filozofia a trezit un interes general; ea era accesibilă, oamenii o doreau; filozofia făcea parte din cultura generală a unui om; se ocupau cu filozofia şi oamenii de afaceri, oamenii de stat. Acum, cînd e vorba de filozofia kantiană, le cad aripile; ei n-au înaintat pînă la speculaţia lui Fichte, luîndu-şi îndată rămas bun de la tot ce vrea să fie speculativ. Mai cu seamă de la Fichte încoace filozofia a devenit ocupaţia puţinor bărbaţi. Filozofia lui Kant şi filozofia lui Jacobi au întărit publicul în convingerea că ştiinţa despre Dumnezeu este nemijlocită, că în domeniul acesta noi avem cunoştinţe din naştere, fără a mai avea nevoie să studiem.

---

* Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 192, p. 416; *Über das Wesen des Gelehrten* (Despre firea savantului) (Berlin, 1806), pp. 4—5, 15, 25—27.

Timpurile au pretins viață, spirit. Or, întrucît spiritul s-a retras în conștiința de sine, dar în aceasta ca eu gol, eu care se umple pe sine numai cu un conținut compus din lucruri finite, singulare, care nu sînt nimic în ele și pentru ele înseși, treapta următoare este această umplere a conștiinței de sine în ea însăși cu un conținut pe care să-l cunoască în sine însuși, conținut care, pătruns de ea, să fie un conținut conștient de sine, spiritual, sau să fie spirit plin de conținut. Această unitate nemijlocită a eului conștient de sine și a conținutului său, sau spiritul care numai își contemplă viața sa conștientă de sine și o știe în chip nemijlocit ca fiind adevărul, s-a manifestat apoi în tendințe poetice și profetice, în aspirații pline de dorințe, în aberații care au provenit din filozofia lui Fichte.

3. PRINCIPALE FORME AVÎND LEGĂTURĂ CU FILOZOFIA LUI FICHTE

În ce privește conținutul pe care-l dobîndește eul lui Fichte în filozofia acestuia, izbea prea tare completa nespiri-
642 tualitate, uscăciune și, s-o spunem, totala puerilitate, pentru ca gîndirea filozofică să se fi putut opri la acel eu; [vorbea împotriva lui] și examinarea filozofică a unilateralității și defectuozității principiului și a necesității potrivit căreia conținutul trebuie să fie tocmai așa [cum era prezentat]. Pe de altă parte însă, în acel conținut era afirmată conștiința de sine, era afirmat eul ca esență, și nu o conștiință de sine străină, alta, ci eul, denumire care se referă la toți oamenii și are răsunet în realitatea tuturor.

a. Poziția fichteeană a subiectivității și-a păstrat întorsătura ei înfăptuită nefilozofic și astfel ea și-a primit împlinirea în forme care aparțin sentimentului și care, în parte, înfățișau tendința de a depăși subiectivitatea, cu toate că ele erau incapabile de așa ceva. — Eul a fost principiul lui Fichte, principiu care rămîne în aceste forme; apoi apare nevoia de a rupe această barieră. La Fichte bariera se crează mereu din nou. Eul, care reacționează împotriva ei, își acordă repaus în sine însuși; acesta trebuie să fie concret, însă el este numai repaus negativ. Această formă, i r o n i a, are ca inițiator al ei pe F r i e d r i c h v o n S c h l e g e l. Subiectul se știe pe sine în sine ca absolut, tot restul este pentru el nimic; toate determinațiile

pe-care şi le face lui însuşi despre ceea ce e just, bine, el ştie să le distrugă din nou. El poate să-şi propună orice, dar totul e numai vanitate, ipocrizie şi insolenţă. Ironia ştie că este stăpînă peste toate acestea; ea nu ia nimic în serios, ea se joacă cu toate formele.

În subiectivitatea, în individualitatea proprieI conceptii despre lume îşi găseşte eul suprema lui vanitate, religia. Diferitele individualităţi au toate pe Dumnezeu în ele. Dialectica este supremul mijloc pentru a te înălţa şi păstra.

Cum toate acestea sînt exprimate pentru conştiinţa de sine filozofică, lumea inteligibilă străină şi-a pierdut orice semnificaţie şi orice adevăr pentru cultura generală: lumea compusă dintr-o divinitate care a aparţinut în timp trecutului şi a fost unică în spaţiu şi în existenţă, dintr-o lume care ar 643
exista dincolo de realitatea conştiinţei de sine şi dintr-o lume care ar urma abia să vie, lume în care conştiinţa de sine ar urma abia să-şi realizeze esenţa. Spiritul culturii a părăsit acea lume şi nu mai recunoaşte nimic ce este străin pentru conştiinţa de sine. Potrivit acestui principiu, fiinţa spirituală vie s-a strămutat înăuntrul conştiinţei de sine şi e de părere că unitatea spiritului o cunoaşte nemijlocit din sine şi că o cunoaşte, în acest mod nemijlocit, în chip poetic sau cel puţin profetic. În ce priveşte maniera poetică, aceasta cunoaşte viaţa şi persoana absolutului nemijlocit într-o intuiţie, nu în concept, şi crede că pierde întregul ca întreg, ca unitate care se pătrunde pe sine, dacă nu ar exprima-o poetic; iar ceea ce exprimă poetic această manieră este intuiţia propriei vieţi a conştiinţei sale de sine. — Dar adevărul este mişcarea absolută, şi întrucît adevărul este o mişcare de forme, iar universul o împărăţie a spiritelor, esenţa acestei mişcări este conceptul, precum acesta este şi esenţa fiecărei forme individuale; conceptul este forma ideală a acestor forme, şi nu realul formei. În fasonarea formei necesitatea este pierdută, propria acţiune, viaţă şi sentiment de sine rămîn în sine; iar această poezie oscilează între generalitatea conceptului şi modului determinat şi indiferenţa formei, ea nu este nici carne nici peşte, nici poezie nici filozofie.

Exprimarea profetică a adevărurilor pretinse filozofice aparţine credinţei, adică conştiinţei de sine care, fără îndoială, contemplă în sine însuşi spiritul absolut, dar care nu se înţelege pe sine ca conştiinţă de sine, ci situează fiinţa divină dincolo de cunoaştere, dincolo de raţiunea conştientă de sine: astfel

au făcut Eschenmayer, Jacobi. — Acest d i s c u r s profetic lipsit de concept afirmă de pe scaunul cu trei picioare cutare şi cutare lucru despre fiinţa absolută şi pretinde ca toată lumea să le descopere nemijlocit ca atare în inima sa. Ştiinţa despre
644 fiinţa absolută devine un lucru care priveşte inima, apar o mulţime de inspiraţi care vorbesc, făcînd fiecare un m o n o l o g şi înţelegîndu-l pe celălalt, propriu-zis, numai prin strîngere de mîini şi prin sentimente mute. Cele pe care le spun sînt adesea banalităţi, cînd sînt luate aşa cum sînt spuse; sentimentul, mimica, inima plină trebuie să vie să le dea accent acestor banalităţi; — pentru sine ele nu spun nimic. Ele se supraliciteză unele pe altele în toane de-ale imaginaţiei, în poezie languroasă. În faţa adevărului îngălbeneşte vanitatea şi se tîrăşte înapoi în sine, surîzînd maliţios şi ironic. — Nu întreba de criteriul adevărului, ci de conceptul adevărului în sine şi pentru sine; spre aceasta fixează-ţi privirea.

b. A doua formă este aceea în care subiectivitatea s-a precipitat în s u b i e c t i v i t a t e a r e l i g i o a s ă. Disperarea cauzată de neîncredere în gîndire, în adevăr, în obiectivitatea fiinţînd în sine şi pentru sine, şi incapacitatea de a găsi ceva ferm, de a-şi conferi o autoactivitate, au împins sufletele nobile să se lase în grija sentimentului şi să descopere în religie ceva ferm; acest ceva ferm, această mulţumire lăuntrică în general sînt sentimentele religioase. — Acest impuls spre ceva ferm i-a aruncat pe alţii în braţele religiozităţii pozitive: ale catolicismului, ale superstiţiei, ale miracolelor, pentru a avea ceva ferm, deoarece pentru subiectivitatea interioară totul se clatină. Aceasta vrea să se întoarcă spre ceva pozitiv cu toată puterea sufletului, să-şi plece capul sub stăpînirea pozitivului, să se arunce în braţele a ceea ce e exterior, împinsă de o constrîngere interioară.

c. Subiectivitatea constă în absenţa a ceva ferm, dar şi în impulsul spre ceva ferm; ea rămîne astfel d o r i n ţ ă fierbinte. Această aspiraţie fierbinte a unui s u f l e t f r u m o s este înfăţişată în scrierile lui N o v a l i s. Această subiectivitate rămîne dorinţă, nu ajunge la ceea ce e substanţial, tînjeşte în sine şi se menţine ferm pe această poziţie: este ţesut şi trasare de linii în sine însuşi; este viaţă interioară şi relativitate a oricărui adevăr. — Extravaganţa subiectivităţii devine
645 adesea nebunie; cînd rămîne înăuntrul gîndirii, ea este prinsă

în vîrtejul intelectului reflexiv, care este totdeauna negativ față de sine.

d. O altă formă de subiectivitate este subiectivitatea arbitrarului, ignoranța. Ea a prins aceasta: că ultimul mod al cunoașterii ar fi cunoașterea nemijlocită, fapt de conștiință; lucru comod. Abstracția fichteeană și intelectul său au ceva ce sperie gîndirea; intelectul leneș a reținut pentru sine aserțiunea menționată acum, și a renunțat la orice gîndire consecventă, la orice construcție. Acest bun plac și-a îngăduit orice, ca la cafenea; s-a considerat pe sine poetic, profetic. Apoi a fost și mai treaz și mai prozaic, revenind la vechea logică și metafizică, dar cu observația că acestea ar fi fapte ale conștiinței. Așa a procedat Fries. El a voit să corecteze *Critica rațiunii pure*, concepînd categoriile ca fapte ale conștiinței. Aici poate fi înglobat material la discreție. A pierit onoarea în ce privește filozofarea, căci ea presupune o comunitate de principii ale gîndirii, pretinde elaborarea științifică sau și numai [o oarecare comunitate de] păreri. Însă totul a fost așezat pe subiectivitatea particulară; fiecare era mîndru și disprețuitor față de alții. — Reprezentarea gîndirii proprii este în legătură cu acest fapt. Nu poți gîndi pentru alții: gîndirea proprie este dovada; trebuia să scornești o particularitate proprie, altfel nu erai considerat ca unul care posedă gîndire proprie. Tabloul rău este acela în care pictorul se arată pe sine însuși; originalitate înseamnă a produce ceva cu totul general. Marota gîndirii proprii constă în aceea că fiecare produce lucruri mai insipide decît celălalt. —

Bouterwek vorbește despre „virtualitatea, caracterul viu al forței: subiectul și obiectul să fie considerate ca identice (*als Eins*), anume, ca virtualitate absolută. — Cu această virtualitate absolută am sesizat întreaga ființă și acțiune, 646
adică unitatea eternă, absolută și pură: cu un cuvînt, am sesizat lumea în noi și ne-am sesizat pe noi în lume, și anume nu prin concepte și inferențe, ci în mod nemijlocit prin forța care constituie chiar existența noastră și natura noastră rațională. — Niciunui nemuritor nu-i este cu putință să cunoască universul sau chiar pe Dumnezeu”*.

Krug a scris *Fundamental-Philosophie* (Filozofie fundamentală), a elaborat „sintetism transcendental:

---

* Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 156, pp. 347—348; comp. Bouterwek, *Apodiktik* (Apodictică) (1799), partea a II-a, pp. 206—212 passim.

realism transcendental şi idealism transcendental în indisolubilă legătură". Aici este „d a t ă o sinteză transcendentală originară între real şi ideal, între subiectul gînditor şi lumea exterioară care-i stă în faţă"; această sinteză transcendentală trebuie „să fie recunoscută şi afirmată, fără a căuta să fie e x p l i c a t ă"* — F r i e s se reîntoarce la credinţa lui Jacobi, în forma unor nemijlocite judecăţi fundamentale ale raţiunii**; a unor reprezentări obscure şi inexprimabile***.

D. SCHELLING

Cea mai importantă depăşire sau, din punct de vedere filozofic, unica depăşire importantă a filozofiei lui Fichte a fost, în sfîrşit, înfăptuită de Schelling. Forma superioară, autentică, legată direct de Fichte este filozofia lui Schelling.

Friedrich Wilhelm Joseph S c h e l l i n g s-a născut în
647 Schorndorf, în Würtemberg, la 27 ianuarie 1775. A studiat la Leipzig şi la Jena, unde a intrat în legătură mai strînsă cu Fichte. De mai mulţi ani încoace Schelling este secretarul Academiei de arte plastice din München. Nu se poate vorbi integral despre v i a ţ a lui Schelling, şi nici nu e potrivit, deoarece el este încă în viaţă.

Filozofia lui Schelling a trecut mai întîi la cunoaşterea lui Dumnezeu; şi ea a plecat de la filozofia kantiană şi apoi de la filozofia lui Fichte. Schelling ia ca bază principiul lui Jacobi despre unitatea gîndirii cu fiinţa, numai că el începe să-l determine mai de aproape****. Unitatea concretă este apoi la el aceea că finitul este tot atît de puţin adevărat ca şi infinitul, că ideea subiectivă e tot atît de puţin adevărată ca şi obiectivitatea

---

* Krug, *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (Schiţă a unui nou Organon al filozofiei) (Meissen, 1801), pp. 75—76; Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 157, p. 349.

** Rixner, *op. cit.*, vol. III, § 158, p. 350; Fries, *Neue Kritik der Vernunft* (Nouă critică a raţiunii), (ed. 1, Heidelberg, 1807), vol. I, pp. 75, 281, 284, 343.

*** Rixner, *op. cit.*, p. 351; Fries, *op. cit.*, p. 206.

**** Schelling, *Philosophische Schriften* (Scrieri filozofice) (Landshut, 1809, vol. I, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, pp. 1—114), pp. 3—4 (ed. 1, Tübingen, 1795, pp. 4—7).

şi că îmbinările în care sînt îmbinate cele două determinaţii, neadevărate ca independente, ca fiind în afară una de alta, sînt şi ele tot numai îmbinări de neadevăruri. Unitatea concretă poate fi înţeleasă numai în sensul că ea este proces şi mişcare vie într-un principiu. Această inseparabilitate se află numai în Dumnezeu; dimpotrivă, finitul este ceea ce are în sine această separabilitate. Întrucît finitul este ceva adevărat, este şi el această unitate, dar într-o sferă restrînsă, şi tocmai din această cauză în separabilitatea celor două momente.

Schelling şi-a realizat formaţia sa filozofică în faţa publicului. Seria s c r i e r i l o r sale filozofice este în acelaşi timp istoria formării sale filozofice şi înfăţişează ridicarea treptată a lui deasupra principiului lui Fichte şi a conţinutului kantian, principiu şi conţinut de la care a pornit. Istoria formării lui filozofice nu conţine o succesiune de părţi elaborate ale filozofiei, ci o succesiune a treptelor formării sale. Dacă am întreba de o ultimă scriere în care să fie expusă în forma cea mai precis elaborată filozofia împlinită a lui Schelling, n-am putea indica nici una. Primele scrieri ale lui Schelling sînt cu totul fichteene, 648
şi numai încetul cu încetul s-a liberat el de forma proprie lui Fichte. Această formă a eului conţine acest echivoc: de a fi eu absolut, Dumnezeu şi eu, în particularitatea mea*. Acest fapt a fost impulsul stimulator al lui Schelling. Prima lui scriere, foarte mică, la Universitatea din Tübingen (1795), se numeşte: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (Despre posibilitatea unei forme a filozofiei) (4 coale); scrierea conţine numai principii de-ale filozofiei lui Fichte. Tot astfel şi scrierea următoare: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (Despre eu ca principiu al filozofiei sau despre necondiţionat în cunoaşterea omenească) (Tübingen, 1795) este şi ea cu totul fichteeană, doar că această scriere vine deja cu un fel de a vedea mai larg, mai general; eul este păstrat ca identitate originară**. Totuşi găsim aici şi împrumuturi literale din expunerea şi principiul lui Fichte: „Numai datorită faptului că eului îi este opus, o r i g i n a r, ceva, că eul însuşi este afirmat ca multiplicitate (în timp), este posibil ca eul să depăşească unitatea

---

* Schelling, *op. cit.*, p. 99 şi urm. (pp. 178 şi urm.).

** *Ibidem*, pp. 23—24 (pp. 38—42).

simplei afirmări în el şi ca el să afirme, de exemplu, de mai multe ori acelaşi ce afirmat"*.

Apoi Schelling a trecut la filozofia naturii, a luat forme şi determinaţii de-ale reflexiei, ca repulsia şi atracţia din metafizica naturii a lui Kant şi a cuprins în termeni kantieni şi fenomene cu totul empirice. Pe aceste poziţii se găsesc încă cu totul primele sale opere referitoare la filozofia naturii : *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Idei pentru o filozofie a naturii), 1797 ; *Von der Weltseele* (Despre sufletul lumii), 1798 ; ediţia a doua a acestei scrieri are suplimente cu totul disparate. Abia mai tîrziu, în legătură cu scrieri de-ale lui Herder şi Kielmeyer — în care se vorbeşte despre sensibilitate, iritabilitate şi reproducere, despre legile acestora, de exemplu cu cît este mai mare
649 sensibilitatea, cu atît mai mică e iritabilitatea etc., cum se vorbeşte la Eschenmayer de « potenţe » —, a conceput apoi Schelling natura în categorii de ale gîndirii (a conceput-o astfel sub influenţa scrierilor menţionate mai sus) şi a făcut încercări generale mai determinate în vederea unei elaborări ştiinţifice : acum el a înfăţişat morala şi statul după principii kantiene ; în *Transcendentaler Idealismus* (Idealismul transcendental) le-a prezentat în sens fichteean, dar după *Zum ewigen Frieden* (Proiect de pace eternă) al lui Kant.

În expunerile de mai tîrziu Schelling a început în fiecare scriere mereu de la capăt (n-a elaborat niciodată un întreg integral înfăptuit) ; se vede că cele precedente nu l-au mulţumit ; şi astfel el s-a zvîrcolit în cuprinsul unor forme şi terminologii diverse. Constatăm la el o neîncetată căutare a unei noi forme : *[Erster] Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie* (Primă schiţă a unui sistem de filozofie a naturii), 1799 ; *System des transcendentalen Idealismus* (Sistemul idealismului transcendental), 1800 ; *Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (Bruno, o convorbire despre principiul divin şi natural al lucrurilor), 1802 ; *Zeitschrift für spekulative Physik* (Revistă de fizică speculativă), caietul al doilea al volumului II, 1801 ; *Neue Zeitschrift für spekulative Physik* (Noua revistă de fizică speculativă), 1802 şi urm. — Una din cele mai elaborate lucrări ale lui este filozofia sa transcendentală. Apoi, în a sa *Revistă de fizică speculativă* a făcut începutul unei tratări a întregului. Aici Schelling

---

* *Vom Ich als Princip der Philosophie* (Tübingen, 1795), p. 150 (*Philosophische Schriften*, p. 83).

pleacă oarecum încă în chip inconştient de la forma de a construi proprie lui Fichte; însă aici se cuprinde deja ideea că natura este şi ea un sistem al raţionalului, cum e ştiinţa.

Iată de ce nici nu este posibil să intrăm în amănunte cînd este vorba de ceea ce se numeşte filozofie schellinghiană, chiar dacă timpul ne-ar permite acest lucru: această filozofie încă nu este un întreg ştiinţific organizat în părţile sale, ci ea constă mai mult din cîteva momente generale, singurele care se menţin aceleaşi. Filozofia lui Schelling este încă în plină 650
dezvoltare, ea încă n-a ajuns să dea un rod copt *; noi trebuie să indicăm aici numai ideea ei generală.

Exigenţa filozofiei în general. Am văzut că la Descartes şi la Spinoza gîndirea şi întinderea sînt două laturi: Descartes le-a unit în Dumnezeu, însă în mod ininteligibil; Spinoza le-a unit tot în Dumnezeu, dar el îl concepe pe Dumnezeu ca substanţă lipsită de mişcare; natura, omul sînt dezvoltări ale acestei substanţe; totul se opreşte însă la acest nume. Mai tîrziu am văzut forma dezvoltîndu-se, pe de o parte în ştiinţe, pe de altă parte în filozofia kantiană. Apoi forma a fost pentru sine subiectivitate, în filozofia lui Fichte; din subiectivitate trebuia să se dezvolte toate determinaţiile. Este nevoie ca această subiectivitate, formă infinită pe care am văzut-o sfîrşind în ironie sau bun plac, să fie liberată de unilateralitatea ei pentru a fi unită cu obiectivitatea, cu substanţialitatea. Sau ca substanţa spinozistă să fie concepută nu ca ceea ce e nemişcat, ci ca ceea ce este inteligent, ca formă activă în sine, să fie concepută conform necesităţii formei ei, în sensul că această substanţă este ceea ce creează natura, dar de asemenea şi ştiinţă şi cunoaştere. Iată sarcina filozofiei! Această unire nu este unirea formală a lui Spinoza, nici nu este totalitate subiectivă ca la Fichte, ci e totalitate cu forma infinită; acest lucru îl vedem realizîndu-se în filozofia lui Schelling.

În una din scrierile lui mai vechi Schelling a înfăţişat filozofia transcendentală şi filozofia naturii ca pe cele două laturi ale ştiinţei, mai tîrziu a prezentat pentru sine filozofia naturii, şi anume în sensul de filozofie generală; filozofia sa el a numit-o şi filozofie a naturii.

1. Asupra celor două [laturi sus-menţionate ale ştiinţei] 651
Schelling s-a pronunţat în *Sistemul idealismului transcen-*

---

* Prelegerile din 1805—1806.

651 *dental.* Cînd examinăm mai întîi sistemul idealismului transcendental al lui Schelling, constatăm că punctul de plecare al lui este fichteean ; Schelling s-a considerat pe sine ca fichteean. „Orice cunoaştere se bazează pe acordul a ceva obiectiv cu ceva subiectiv". În înţeles obişnuit se admite acest lucru, este vorba de unitatea conceptului cu realitatea. Unitatea absolută, în care existentul nu diferă de concept, această idee împlinită, este absolutul, e numai Dumnezeu ; tot restul are un moment de neacord între obiectiv şi subiectiv. „Totalitatea a tot ce e obiectiv în cunoaşterea noastră o putem numi natură ; în schimb, totalitatea a tot ce este subiectiv se numeşte eul sau inteligenţa" *. Obiectivul şi subiectivul sînt în sine identice şi sînt presupuse ca identice. Raportul dintre natură şi inteligenţă Schelling l-a indicat astfel : „Dacă orice cunoaştere are acum doi poli care se presupun şi se pretind reciproc, trebuie să existe două ştiinţe fundamentale, şi trebuie să fie imposibil să pleci de la unul din poli fără să fii mînat la celălalt"**. Aşa se mînă natura pe sine la spirit, aşa şi spiritul pe sine la natură. Fiecare dintre ele poate fi considerat ca prim ceea ce şi trebuie făcut ; atît eul cît şi natura trebuie să fie considerate ca prim.

a. „Dacă facem din obiectiv ceea ce e prim"*** începem cu ştiinţele naturii ; şi „tendinţa necesară", scopul „întregii ştiinţe a naturii este deci să ajungă de la natură la inteligenţă. Aceasta este străduinţa de a introduce teorie în fenomenele naturii. Suprema perfecţionare a ştiinţei naturii ar fi completa spiritualizare a tuturor legilor naturii ca legi ale intuirii şi ale gîndirii. Fenomenele (ceea ce e material)
652 trebuie să dispară cu totul şi să rămînă numai legile (ceea ce e formal). De aici provine faptul că cu cît se manifestă în însăşi natura mai mult legicul, cu atît mai mult dispare învelişul, fenomenele înseşi devenind mai spirituale, pentru ca în cele din urmă să dispară. — Teoria perfectă a naturii ar fi aceea prin care întreaga natură s-ar dizolva într-o inteligenţă. — Produsele moarte şi lipsite de conştiinţă ale naturii sînt numai încercări nereuşite ale ei de a se reflecta pe sine însăşi, iar aşa-numita natură moartă este în general inteligenţă necoaptă", este inteligenţă amorţită, pietrificată ; această natură este inteligenţă

---

* *System des transcendentalen Idealismus*, p. 1.
** *Ibidem*, p. 3.
*** *Ibidem*, p. 2.

numai în sine, rămînînd astfel în exterioritate ; „de aceea, în fenomenele ei", deşi „încă în chip inconştient, străbate deja caracterul inteligent. — Ţinta supremă a sa, aceea de a-şi deveni sieşi obiect, şi-o atinge natura" (în loc de natură ar trebui să se spună concept, idee a naturii) „numai prin suprema şi ultima reflectare, care nu este altceva decît omul, sau e acel ceva universal pe care noi îl numim raţiune, prin care pentru prima oară se întoarce natura înapoi la sine însăşi şi prin ceea ce devine manifest că natura originar este identică cu acel ceva care este cunoscut în noi ca inteligent şi conştient. — Datorită acestei tendinţe de a face inteligentă natura, ştiinţa naturii devine f i l o z o f i e a n a t u r i i"*. Caracterul inteligent al naturii este considerat ca nevoie şi exigenţă a ştiinţei.

Trebuie să notăm apoi că Schelling a devenit în epoca modernă iniţiatorul filozofiei naturii ; aceasta nu este o ştiinţă nouă, am întîlnit-o la Aristotel etc. Filozofia engleză este şi ea tot numai cuprindere a naturii în gînduri ; forţe, legi ale naturii sînt aici determinaţii fundamentale. Opoziţia dintre fizică şi filozofie a naturii nu este opoziţie între a nu gîndi şi a gîndi natura. Gîndurile în fizică sînt numai gînduri formale de-ale intelectului ; primul conţinut, materialul, nu poate fi 653
determinat prin însuşi gîndul, ci trebuie să fie luat din experienţă. Numai gîndul concret conţine în sine determinaţia sa, conţinutul său ; numai modul exterior al apariţiei fenomenelor aparţine simţurilor. Fizicienii nu ştiu că gîndesc, ca acel englez care s-a bucurat că putea vorbi în proză. — Meritul lui Schelling nu este acela de a fi introdus gîndul în conceperea naturii, ci acela de a fi schimbat categoriile gîndirii naturii ; el a introdus în natură forme de-ale conceptului, de-ale raţiunii ; astfel, în magnetism, Schelling a introdus forma silogismului. El nu numai că a arătat aceste forme, ci a căutat să construiască natura, s-o dezvolte din principiu.

b. A doua poziţie este exprimată în cealaltă determinare : „Sau subiectivul este considerat ca prim". Deci aici „problema este aceasta : cum se iveşte ceva obiectiv care să se acorde cu el ?" [cu subiectivul]. Aceasta ar fi atunci adevărata f i l o z o f i e t r a n s c e n d e n t a l ă. „A pleca de la subiectiv ca de la ceea ce e prim şi absolut şi a face să se nască din acesta ceea ce e obiectiv", iată mişcarea opusă [celei mai sus arătate] ; consi-

---

* *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 3—5.

derarea acestei căi formează conținutul filozofiei transcendentale, al „celeilalte științe fundamentale a filozofiei”*. Organul filozofiei transcendentale este subiectivul, producerea acțiunii interioare. Acțiunea de producere și acțiunea de reflectare asupra acestei produceri, inconștientul și conștientul formînd una, este actul estetic al imaginației**.

α. În ce privește e u l ca fundament al filozofiei transcendentale (așa se exprima Schelling atunci), Schelling procedează întocmai ca Fichte. Aici se pleacă de la faptul cunoașterii, de la principiul cunoașterii, „în care conținutul este condiționat de formă și forma de conținut”; formal, aceasta înseamnă
654 A = A. Dar este A? Eul este „punctul în care subiectul și obiectul sînt nemijlocit identice”; și acesta este actul c o n ș t i i n ț e i d e s i n e. Care este situația obiectului exterior, iată întrebarea la care trebuie să se răspundă numai în cursul parcurgerii mai departe a acestui drum. Trebuie reținut numai conceptul eului. „Conceptul eului, adică actul prin care gîndirea își devine în general sieși obiect, și eul însuși (obiectul) sînt absolut identice; în afară de acest act, eul nu este nimic”***. El este actul prin care gîndirea face din sine ceva obiectiv și în care eul este pus în acord cu ceea ce este obiectiv, cu gîndul. Și, pornind de la această poziție ar fi să fie prezentat obiectivul, ar urma să se arate cum înaintează eul la acesta.

„Eul, ca act pur, ca acțiune pură, nu este obiectiv în cunoașterea însăși, deoarece el este principiu al oricărei cunoașteri. Ca eul să devină obiect al cunoașterii este nevoie de un fel de cunoaștere cu totul diferit de cunoașterea obișnuită”. Conștiința nemijlocită a acestei identități este intuirea, însă, ca intuire lăuntrică, ea devine „i n t u i ț i e i n t e l e c t u a l ă”; ea „este o cunoaștere care e producere a obiectului său; intuiția sensibilă este intuiție în care însăși intuirea se înfățișează ca fiind deosebită de ceea ce este intuit. Intuiția intelectuală este organul oricărei gîndiri transcendentale”, ea este în general actul conștiinței de sine pure; „eul nu este altceva decît o producere care își devine obiect ei înseși”****. — Schelling a plecat pe de o parte de la filozofia lui Fichte, și, pe de altă parte, face și el, ca Jacobi, un principiu din cunoașterea nemijlocită: intuiția inteligentă pe care trebui s-o aibă omul, și

---

* *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 5—7.
** *Ibidem*, pp. 17—21, passim.
*** *Ibidem*, pp. 24—46, passim.
**** *Ibidem*, pp. 49—52.

în special filozoful. Conținutul acestei intuiții intelectuale, ceea ce devine în ea obiect, este tot absolutul, Dumnezeu, 655
ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, dar concret, mijlocindu-se în sine, exprimat ca unitate absolută a subiectivului cu ceea ce e obiectiv ; sau, ca indiferență absolută a subiectivului și obiectivului.

Așadar, filozofia lui Schelling începe de la cunoașterea nemijlocită, de la intuiția intelectuală ; însă, în al doilea rînd, trebuie să fie reținut faptul că conținutul ei nu mai este nedeterminatul, esența esențelor, ci e absolutul ca concret. Cît privește forma intuiției intelectuale, am vorbit deja despre ea : este cel mai comod procedeu de a întemeia pe ea cunoașterea — pe ceea ce îi trece cuiva prin gînd. Însă, cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu ca Dumnezeu spiritual nu o au decît popoarele creștine, ea nu există la alte popoare, nu e [prezentă] în conștiința altor popoare. Și mai accidentală apare această cunoaștere nemijlocită ca intuiție intelectuală a concretului, mai precis ca identitate a subiectivității și obiectivității. Întrucît, potrivit presupoziției acestei filozofii, indivizii au nemijlocita intuiție a acestei identități a subiectivului cu obiectivul, filozofia apare în indivizi ca un talent artistic, ca un geniu, pe care nu l-ar avea decît copiii norocului. Filozofia este însă, prin însăși natura ei, capabilă să fie generală, fiindcă terenul ei este gîndirea și omul este om tocmai datorită gîndirii sale. Prin urmare, principiul este un principiu strict general ; cînd se pretinde însă o intuiție determinată, o anumită conștiință, cum este conștiința sau intuiția identității subiectivului cu obiectivul, această exigență este aceea a unei anumite gîndiri, a unei gîndiri aparte.

Numai că, prin această formă a cunoașterii absolutului ca concret și, mai precis, prin forma unității subiectivului cu obiectivul, filozofia s-a despărțit de reprezentare, de conștiința reprezentatoare obișnuită și de modul ei de reflectare. Chiar la Kant (în idealismul lui confuz) este făcut începutul acestei separări de modul obișnuit al conștiinței. Numai rezultatul acestei separări, potrivit căruia absolutul nu poate fi 656
cunoscut, a fost generalizat, acceptat *utiliter*, încît filozofarea a fost considerată ca fiind ceva de prisos și mai mult, cu filozofia lui Fichte conștiința obișnuită s-a îndepărtat de filozofie. Eul lui Fichte nu este numai acela al conștiinței empirice, ci el cere să fie cunoscute și determinații generale de gîndire care nu aparțin conștiinței obișnuite. Filozofia s-a despărțit

de această conştiinţă obişnuită care are reprezentări, apoi mai ales ca filozofie a lui Schelling. Fără îndoială, Fichte are o deosebită tendinţă spre popularitate, scrierile sale de mai tîrziu au fost scrise mai cu seamă cu acest scop, ca de exemplu încercarea „de a c o n s t r î n g e cititorii să înţeleagă"; dar la această popularitate n-a ajuns Fichte. În această privinţă, şi mai puţin este cazul cînd e vorba de Schelling; deoarece concretul este, prin însăşi natura sa, totodată şi speculativ. Conţinutul concret, Dumnezeu, viaţa sau orice formă particulară ar avea acest concret, este, fără îndoială, conţinut al conştiinţei obişnuite, însă greutatea constă în faptul că ceea ce e conţinut în acest concret este gîndit, gîndurile devin concrete, determinaţiile dinstincte sînt gîndite. Poziţia intelectului este aceea de a distinge gîndurile unul de altul, de a le determina unul faţă de celălalt; iar exigenţa filozofării este de a uni laolaltă aceste gînduri care au fost distinse. Conştiinţa naturală are, desigur, ca obiect concretul, însă intelectul separă, distinge, ţine ferm la determinaţiile finite ale gîndirii; şi greutatea este să sesizezi unitatea şi s-o păstrezi cu fermitate. Infinit şi finit, cauză şi efect, pozitiv şi negativ sînt păstrate totdeauna ca separate unul de celălalt; gîndirea începe cu aceasta. Acesta este domeniul conştiinţei reflexive, din ea a putut face parte vechea conştiinţă care gîndea metafizic; însă speculativul înseamnă să ai înaintea ta această opoziţie şi să o rezolvi.

În felul acesta, aici la Schelling forma speculativă a fost
657 din nou valorificată şi filozofia a devenit iarăşi ceva aparte; principiul filozofiei, adică gîndirea, gîndirea în sine, gîndirea raţională a primit forma gîndirii. Astfel, în filozofia lui Schelling, conţinutul, adevărul a redevenit lucru principal, în timp ce în filozofia kantiană interesul s-a concentrat mai cu seamă în direcţia examinării ştiinţei, a cunoaşterii, a cunoaşterii subiective; s-a părut lucru plauzibil că mai întîi trebuie să fie examinat instrumentul, cunoaşterea. Este istoria ce se povesteşte despre scolasticul care n-a voit să intre în apă înainte de a fi învăţat să înoate. A examina cunoaşterea înseamnă a cunoaşte cunoaşterea; dar cum vrei să cunoşti fără să cunoşti este greu de înţeles. — Aşadar, aceasta este poziţia filozofiei lui Schelling în general.

Schelling se referă la filozofia lui Fichte şi această raportare este exprimată astfel: Eul este îndată eul = eul, eu sînt pentru mine conştiinţă de sine; astfel eu sînt subiect-obiect.

„Știința nu poate pleca de la nimic obiectiv", ci de la „neobiectiv care își devine sieși obiect" ca „duplicitate originară" *. Eu sînt pentru mine, îmi sînt obiect mie; relația celor două, a eului ca subiect cu eul ca obiect, este numai eul; eul este numai această unitate a ambelor, este subiect-obiect. În conștiința de sine sînt obiectivitate la mine însumi, nu este dată o diferență față de mine; diverșii sînt nemijlocit identici, și în fața acestei conștiințe de sine nu există încă nimic. —„Idealismul este mecanismul nașterii lumii obiective din principiul interior al activității spirituale" **.

β. Întrucît însă își face apariția deosebirea dintre subiect și obiect și este receptată, ia naștere raportul între eu și al său altceva ***; acesta este al doilea principiu la Fichte. 658
Continuarea analizei este limitarea eului prin el însuși. Eul se opune sieși; el este non-eu, întrucît el se afirmă pe sine ca eu condiționat. Acesta este șocul infinit; căci acest mod de a fi condiționat este eul însuși. α) „Eul ca eu este nelimitat", el este real „numai întrucît e limitat", întrucît se raportă la non-eu. Numai astfel există c o n ș t i i n ț ă; conștiința de sine este determinație goală. Eul devine pentru sine finit prin autointuirea sa. „Această contradicție se lasă rezolvată numai astfel că, în această finitate, eul devine pentru sine infinit, adică se contemplă pe sine ca devenire infinită". Raportarea eului la sine și raportarea lui la șocul sau impulsul infinit sînt inseparabile. β) „Eul este limitat numai întrucît" își depășește limita, „întrucît este nelimitat"; așadar această limită este necesară. Această contradicție care este dată rămîne, cu toate că eul limitează totdeauna non-eul. — „Ambele activități, activitatea care merge la infinit, limitabilă, reală, obiectivă și activitatea limitantă, ideală se presupun reciproc. Idealismul are în vedere numai pe una dintre ele, iar realismul numai pe cealaltă, idealismul transcendental le are în vedere pe amîndouă" ****. Aceasta înseamnă a te încîlci în abstracții.

γ. „Nici prin activitatea limitantă nici prin cea limitată nu ajunge eul la conștiința de sine. În consecință, o a t r e i a activitate compusă din primele două este activitatea prin care ia naștere eul conștiinței de sine". Această separație, care există totdeauna, este rezolvată numai în cuprinsul unui al

---

* *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 55—58, passim.
** *Ibidem*, pp. 63—65.
*** *Ibidem*, pp. 69—70.
**** *Ibidem*, pp. 72—79.

treilea [moment]; „această a treia [activitate] este aceea care p l u t e ş t e între cele două" contrarii, este „conflictul dintre direcţii opuse" *. Avem numai relaţie esenţială, identitate relativă; diferenţa rămîne totdeauna în această identi-
659 tate. Acest al treilea [moment] trebuie scos în evidenţă. „Acest conflict nu va putea fi rezolvat într-o unică acţiune, ci numai într-un şir infinit de acţiuni"**. Conflictul dintre astfel de direcţii opuse, direcţie a eului în sine şi către exterior, este, pare-se astfel rezolvat încît el nu e rezolvat decît în progresul infinit. Dacă ar fi rezolvat complet, ar trebui înfăţişată întreaga natură lăuntrică şi exterioară, cu toate amănuntele ei. Filozofia nu poate stabili decît epocile principale. „Dacă ar putea fi explicate toate nuanţele intermediare ale senzaţiei, aceasta ne-ar obliga să deducem toate calităţile ce există în natură; ceea ce este imposibil" ***. Acest al treilea [moment], care conţine în sine nemijlocit rezolvarea, este o gîndire în care este deja conţinută particularitatea. Aceasta este intelectul intuitiv al lui Kant sau intuiţia inteligentă, inteligenţa intuitivă. Această a treia [determinaţie] care este unitatea absolută a [determinaţiilor] contradictorii, Schelling o numeşte şi intuiţie intelectuală.

c. Aici eul nu este unilateral faţă de altceva : el este identitate a inconştientului cu conştientul, dar nu identitate al cărei temei s-ar afla în eul însuşi ****. Acest eu trebuie să fie principiul absolut : „Întreaga filozofie pleacă de la un principiu care, ca identicul absolut, este neobiectiv". Căci dacă acest principiu ar fi obiectiv, o dată cu el este îndată afirmată separarea; un altceva se află în faţa lui. Principiul acesta este însă rezolvarea acestei opoziţii; el este în sine şi pentru sine neobiectiv. „Cum însă poate fi făcut să apară în conştiinţă şi să fie înţeles un astfel de principiu — ceea ce este necesar —, dacă el este condiţie a înţelegerii întregii filozofii? Nu este nevoie de nici o dovadă că acest principiu poate fi tot atît de puţin înţeles prin concepte, pe cît de puţin poate fi el obiect al unei expuneri". Schelling numeşte concept orice categorie obiş-
660 nuită; dar conceptul este gîndirea concretă, în sine infinită. „Prin urmare, nu rămîne altceva de făcut decît ca acel principiu să fie înfăţişat printr-o intuiţie nemijlocită. Or, dacă ar exista o

---

* *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 85—86.
** *Ibidem*, p. 89.
*** *Ibidem*, p. 98.
**** *Ibidem*, pp. 442—444.

intuiție care să aibă ca obiect al său identicul absolut, aceea ce în sine nu este nici subiectivul nici obiectivul, şi dacă ne-am referi, pentru o astfel de intuiție — care" totuşi „nu poate fi decît intuiție intelectuală —, la e x p e r i e n ț a nemijlocită", problema ar fi : „prin ce putem face această intuiție iarăşi obiectivă, adică cum poate fi înlăturată orice îndoială că ea nu se bazează pe o eroare subiectivă, dacă nu există o obiectivitate generală a acestei intuiții, recunoscută de toți oamenii? ". Prin urmare, acest principiu intelectual în sine ar trebui să fie dat într-o experiență oarecare, pentru a ne putea referi la aceasta. „Obiectivitatea intuiției intelectuale este a r t a. Numai opera de artă reflectă pentru mine ceea ce nu este reflectat prin nimic altceva, reflectă adică acel identic absolut care s-a scindat deja chiar în e u" *. Obiectivitatea identității şi cunoaşterea ei este arta ; în una şi aceeaşi intuiție eul este conştient de sine şi inconştient**. Această intuiție intelectuală devenită obiectivă este intuiție sensibilă obiectivă ; altă obiectivitate este conceptul, necesitatea înțeleasă.

Cele două momente principale sînt, pe de o parte : intuiția intelectuală este pretinsă ca principiu ; subiectul trebuie să se comporte ca intuiție intelectuală, dacă vrea să filozofeze. Subiectul nu trebuie să fie împovărat cu reflexia, aceasta este determinație de a intelectului. Tot astfel percepția senzorială ca atare conține numai exterioritate reciprocă, nu este intelectuală. Prin urmare, atît pentru conținutul filozofiei, cît şi pentru filozofarea subiectivă, este afirmat un unic principiu : ni se pretinde să ne aşezăm pe pozițiile intuiției intelectuale. Pe de altă parte, totuşi, şi acest principiu trebuie verificat ; 661
acest lucru se întîmplă în opera de artă. Aceasta este modul suprem de obiectivare a rațiunii, deoarece în ea reprezentarea sensibilă se uneşte cu intelectualitatea : existența senzorială este numai expresie a spiritualității. Suprema obiectivitate pe care o atinge eul, subiectul, suprema identitate a obiectivului cu subiectivul este ceea ce Schelling numeşte i m a g i n a ț i e ; iar obiectul, intuiția inteligentă a ei, este arta. Astfel arta este considerată ca tot ceea ce este mai profund şi mai înalt, care înfățişează îmbinate în unitate intelectualul şi realul, iar filozofarea este prezentată ca fiind această g e n i a l i t a t e a artei. — Dar arta şi imaginația nu sînt tot ceea ce este mai

---

* *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 471—472.
** *Ibidem*, p. 475.

înalt, deoarece ideea, spiritul, nu pot fi exprimate în mod veritabil în felul în care îşi exprimă arta ideea sa. Această exprimare este totdeauna mod al intuiţiei ; şi din cauza acestei forme de existenţă, a acestui mod sensibil, opera de artă nu poate corespunde spiritului. Astfel, este indicată ca poziţie supremă imaginaţia, arta, poziţie care, în subiectul însuşi, este o poziţie subordonată ; şi astfel însăşi această poziţie nu este identitatea absolută a subiectivului cu ceea ce e obiectiv.

Gîndirea raţională speculativă este pretinsă sub aspectul ei subiectiv. Nu putem spune nimic altceva decît : tu nu ai intuiţie intelectuală, dacă îţi pare fals cutare lucru. Intuiţia intelectuală este imaginaţia fichteeană, plutirea între cele două direcţii ; este, aşadar, absentă străduinţa de a face să fie înţeles despre ceea ce e vorba, lipseşte demonstraţia ; înţelegerea justă este cerută în mod direct. — Pe de altă parte ideea, întrucît este proclamată ca principiu, e aşezată în chip asertoric în frunte. Absolutul este identitatea absolută a subiectivului cu ce e obiectiv, indiferenţa absolută a realului şi a idealului, a formei şi a esenţei, a generalului şi particularului ; în identitatea acestor două nu este nici una, nici cealaltă. Însă această

662 identitate nu este nici unitate abstractă, goală, seacă. Aşa ceva este unitatea logică, clasificarea pe baza a ceea ce este comun ; aici diferenţa rămîne pe din afară. Identitatea este concretă, ea este atît subiectivitate cît şi obiectivitate ; acestea sînt conţinute în ea ca suprimate şi păstrate în acelaşi timp, ca ideale. Această identitate poate fi uşor adusă la reprezentare : de exemplu, reprezentarea este subiectivă, ea are în acelaşi timp un anumit conţinut al exteriorităţii reciproce ; şi cu toate acestea reprezentarea este simplă ; ea este un unic act, o unică unitate. — Defectul filozofiei lui Schelling este că punctul de indiferenţă al subiectivului şi obiectivului e situat la început, în frunte, că această identitate este stabilită în chip absolut, fără să se demonstreze că acesta este adevărul. Schelling recurge adesea la forma lui Spinoza, stabileşte axiome. Cînd filozofăm, vrem să ni se demonstreze că cutare lucru este aşa şi nu altfel. Însă, cînd se pleacă de la intuiţia intelectuală, trebuie să acceptăm aserţiunea, oracolul, căci ni se cere să intuim cu intelectul.

În general, amîndouă aceste direcţii de mişcare sînt exprimate în chip foarte determinat în filozofia lui Schelling. O direcţie este această trecere a naturii în subiect, cealaltă a eului în obiect. Însă adevărata trecere ar fi putut să fie reali-

zată numai pe cale logică, deoarece aceasta conține gîndul pur. Dar Schelling, în expunerea sa şi în dezvoltările sale, n-a ajuns la ceea ce se numeşte tratare logică. Adevărata dovadă că această identitate este adevărul ar putea fi adusă numai dacă s-ar examina fiecare [din aceste două forme de existență: obiect şi subiect] pentru sine în ce priveşte determinațiile sale logice, adică în determinațiile sale esențiale: examinare din care ar reieşi că natura subiectivului este aceea de a se transforma în obiectiv, şi natura obiectivului este aceea de a nu rămîne astfel, ci de a se face subiectiv. Ar fi trebuit să se arate în ce priveşte finitul însuşi că acesta conține în el contradicția şi se transformă în infinit; astfel am fi avut, aşadar, unitatea finitului cu infinitul. Urmînd un astfel de procedeu, unitatea 663
aceasta nu este presupusă, ci se demonstrează, prin însuşi conținutul lor, că adevărul lor este unitatea lor şi că, luat fiecare în parte, fiecare este pentru sine unilateral; se demonstrează că diferența dintre ele se transformă, se converteşte în această unitate, deoarece intelectul îşi închipuie că diferențele sînt ceva rigid. Astfel, atunci rezultatul cercetării făcute de gîndire ar fi [constatarea] că fiecare [dintre cei doi termeni sus-menționați] se transformă sub ochii noştri în contrariul său şi că numai identitatea ambilor termeni este adevărul. Fără îndoială că, intelectul numeşte sofisticărie această transformare, hocus-pocus, prestidigitație etc. În felul acesta, această identitate ar fi afirmată ca rezultat; după Jacobi, ca ceva condiționat, ceva ce a fost produs. Dar trebuie să observăm că această dezvoltare, rezultatul, conține o unilateralitate, şi de aceea această mijlocire însăşi trebuie să fie şi ea suprimată, afirmată ca nemijlocită; acesta este un proces care este de asemenea mijlocire în sine. Fără îndoială, Schelling în general a avut această reprezentare, dar nu a realizat-o în mod logic determinat: la Schelling ea este adevăr nemijlocit.

Aici rezidă dificultatea principală pe care o conține filozofia lui Schelling. Apoi ea a fost rău înțeleasă şi transformată în ceva plat. Este uşor să arăți că ceea ce e subiectiv diferă de ceea ce este obiectiv. Dacă subiectivul şi obiectivul nu s-ar deosebi unul de altul, n-am putea face nimic cu ele, cum nu putem face cu A = A; dar ele sînt opuse ca identice (*als Eins*). În orice finit este dată o identitate, numai aceasta este reală; dar, în afară de faptul că finitul este această identitate, el este neacord al subiectivității cu obiectivitatea, al conceptului cu realitatea: — aceasta este ceea ce înseamnă finitate! — Acestui

principiu al lui Schelling îi lipseşte forma, demonstraţia; el este numai formulat.

2. În expunerile care au urmat s-a ivit şi nevoia de demonstraţie; însă după ce omul şi-a însuşit o anumită manieră, argumentarea se reduce la simplă reflectare, rămîne numai formală. Întrucît în expunerea sa era necesar să se plece de
664 la ideea absolutului ca identitate a ceea ce e obiectiv cu subiectivul, Schelling a încercat să demonstreze această idee, şi anume în *Noua revistă de fizică speculativă*. Însă aceste demonstraţii sînt făcute extrem de formal: propriu-zis, ele presupun totdeauna ceea ce trebuie să fie dovedit. Axioma ia lucrul principal ca ceea ce este admis în prealabil şi în felul acesta totul este rezolvat. De exemplu, „interiorul absolutului sau esenţa lui poate fi gîndită numai ca identitate absolut pură şi netulburată. Deoarece absolutul este numai absolut, iar ceea ce e gîndit în el este necesar şi totdeauna acelaşi, adică necesar şi totdeauna absolut. Dacă ideea absolutului ar fi un concept general" (reprezentare), „aceasta nu ne-ar împiedica de loc ca, cu toată această unitate a absolutului, să găsim în acel concept o diferenţă; deoarece cele mai diferite lucruri sînt totuşi în concept totdeauna unul şi acelaşi lucru, sînt identice, aşa cum un dreptunghi, un poligon şi un cerc sînt figuri. Posibilitatea deosebirii tuturor lucrurilor, alături de completa lor unitate în concept, rezidă în felul în care este legat în el particularul în general. În absolut, această conexare nu se face de loc, deoarece ţine de ideea absolutului ca în el particularul să fie şi generalul, iar generalul să fie particularul şi ca, datorită acestei unităţi, forma şi esenţa să fie apoi în el şi ele una sau identice. Prin urmare, în ce priveşte absolutul, decurge nemijlocit din faptul că e absolut şi excluderea absolută din esenţa lui a oricărei diferenţe" *.

Identitatea despre care e vorba este indicată şi într-o altă carte ca indiferenţă absolută a obiectivului şi subiectivului, încît ambii îşi au în această indiferenţă adevărata lor determinaţie. Însă termenul „indiferenţă" este ambiguu, el înseamnă şi indiferenţă faţă de ambii, şi astfel se creează aparenţa că umplerea indiferenţei — umplere prin care indiferenţa devine concretă — este un lucru indiferent. Schelling mai spune:
665 „identitate a esenţei cu forma, a infinitului cu finitul, a pozi-

---

* *Neuer Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. I, caietul I, pp. 52—53.

tivului cu negativul. Se poate face uz de toate aceste opoziții, însă acestea sînt numai abstracte şi se referă la trepte diferite ale dezvoltării logicului însuşi. Deci de la această identitate absolută pleacă Schelling; o expunere amănunțită a filozofiei lui se găseşte în *Revista de fizică speculativă*. Asemenea lui Spinoza, el a recurs aici la m e t o d a g e o m e t r i c ă : axiome, propoziții care demonstrează apoi propoziții derivate. Dar această metodă nu poate fi aplicată în mod adecvat în filozofie. Aici el a presupus anumite forme de diferență, pe care le-a numit p o t e n ţ e, şi pe care le-a luat de la Eschenmayer, inventator al lor * ; acestea sînt diferențe gata făcute ; de acestea se serveşte Schelling.

a. În primul rînd Schelling a făcut să reînvie substanța spinozistă, esența simplă, absolută **, şi a conferit din nou idealismului transcendental semnificația de idealism absolut *** : dar în sensul că această esență este în mod nemijlocit în ea însăşi forma absolută sau c u n o a ş t e r e a a b s o l u t ă, este o esență conştientă de sine, — după cum la Spinoza această esență avea forma a ceva obiectiv sau gîndit. Filozofia speculativă constă în această afirmare nu pentru sine, ci ea este pura ei organizare ; cunoaşterea se află în a b s o l u t ****. Această unitate a esenței şi formei este absolutul sau, considerînd esența ca ceea ce e general, iar forma ca ceea ce e particular, el este unitatea generalului cu particularul, sau unitatea ființei şi a cunoaşterii. Considerată pentru sine, forma este particularul sau ivirea diferenței (subiectivitatea). Însă diverşii, subiectul şi obiectul, sau generalul şi particularul, sînt numai opoziții 666
ideale ; în absolut, aceşti diverşi sînt pur şi simplu identici. Pentru a prinde această unitate, forma trebuie să fie concepută în sensul de gîndire sau de cunoaştere conştientă de sine. Această formă sau cunoaştere, ca această unitate, este intuiția, care pune gîndirea şi ființa ca absolut identice, şi întrucît ea exprimă absolutul în chip formal ea devine în acelaşi timp expresie a esenței lui, a ființei lui *****. — Această intuiție este intelectuală, deoarece este intuiție a rațiunii şi ca cunoaştere ea este absolut una cu obiectul cunoaşterii.

---

* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, Cuvînt înainte, p. XIII.

** *Ibidem*, § 44, notă, p. 28. .

*** *Ibidem*, Cuvînt înainte, pp. VI—VII.

**** *Ibidem*, § 7, p. 5.

***** *Ibidem*, §§ 17—19, pp. 11—12.

După cum Fichte începe «cu eul=eul», tot astfel şi Schelling; adică el începe cu intuiţia absolută, exprimată ca principiu sau definiţie că, „raţiunea este indiferenţă absolută a subiectului şi obiectului", încît ea nu este nici unul nici celălalt, ci această opoziţie este, ca orice opoziţie, absolut extirpată înăuntrul ei. Această nemijlocită intuiţie intelectuală sau această definiţie a absolutului este, aşadar, ceea ce este pre-supus, ea este, faţă de oricine vrea să filozofeze, exigenţă de a avea această intuiţie *. Celui ce nu are imaginaţie pentru a-şi reprezenta această unitate îi lipseşte organul filozofiei **. — Această intuiţie este însăşi cunoaşterea, dar ea încă nu este nimic cunoscut; ea este ceea ce nu e mijlocit, ceea ce este pretins. Trebuie s-o ai ca pe ceva nemijlocit; iar ceva ce poţi avea, poţi şi să nu-l ai. — Exigenţa acestui nemijlocit a conferit filozofiei lui Schelling înfăţişarea că ea ar pretinde, ca condiţie a filozofării, să ai un talent specific, geniu sau o anumită stare sufletească, în general ceva accidental. Căci
667 nemijlocitul, intuitul există în forma unui existent sau a unui accidental, el nu are nimic necesar; iar cine nu înţelege această formă trebuie tocmai să creadă că nu posedă această intuiţie. Sau, pentru a o pricepe, trebuie să-ţi dai silinţa să ai intuiţia intelectuală; dar nu poţi şti dacă o ai sau nu o ai; nu poţi şti bazîndu-te pe faptul că înţelegi această formă, deoarece poţi numai să-ţi închipui că o înţelegi.

Faptul că intuiţia intelectuală sau conceptul raţiunii este ceva afirmat în prealabil şi că necesitatea lui nu este arătată, faptul că el are această formă este o lipsă. Schelling pare a avea în comun cu Platon, ca şi cu neoplatonicii, situarea cunoaşterii în intuirea interioară a ideilor eterne, în care cunoaşterea este nemijlocită şi se găseşte nemijlocit în absolut. Dar, cînd Platon vorbeşte despre această intuire a sufletului care s-a eliberat de orice cunoaştere finită, empirică sau reflectată, iar neoplatonicii vorbesc de extazul gîndirii în care cunoaşterea este cunoaştere nemijlocită a absolutului, trebuie să remarcăm în chip esenţial această deosebire: că cu cunoaşterea platoniciană a universalului, sau cu intelectualitatea sa, cunoaştere în care orice opoziţie se suprimă ca reală, se îmbină dialectica, adică înţelegerea necesităţii suprimării acestor opoziţii; că Platon nu începe cu acestea; ele sînt suprimate în aşa fel, încît la el

---

* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 1, pp. 1—2.
** *Ibidem*, §§ 2—3, pp. 2—4.

avem mişcarea în care ele se suprimă. Absolutul trebuie să fie înţeles ca fiind însăşi această mişcare de autosuprimare; aceasta este apoi cunoaştere reală şi cunoaştere a absolutului.

α. Acest absolut Schelling îl determină ca identitate absolută sau indiferenţă, A = A *, a subiectivului şi obiectivului, sau a finitului şi infinitului, înfăţişîndu-l la întîmplare, cînd într-o formă, cînd în alta a opoziţiei. Această idee nu-şi 668
are verificarea în dialectica prin care aceste opoziţii se determină ele înseşi să treacă în unitatea lor, ci verificarea o face intuiţia intelectuală; aşa după cum nici înaintarea nu este dezvoltarea imanentă din ideea speculativă, ci ea se face potrivit modului reflexiei exterioare. — „Între subiect şi obiect nu este posibilă altă d i f e r e n ţ ă decît c a n t i t a t i v ă, deoarece nu poate fi gîndită nici o diferenţă calitativă între ele", deci numai aceea a mărimii. Prin urmare, o p o z i ţ i a apare în acest absolut şi este determinată ca opoziţie numai relativă şi cantitativă sau neesenţială ** (totuşi opoziţia trebuie, dimpotrivă, concepută calitativ şi arătată astfel ca o diferenţă ce se suprimă pe sine); aşa încît fiecare latură este însă o t o t a l i t a t e r e l a t i v ă *** şi îndată este p r e c u m p ă n i t o r într-una din laturi unul dintre factori, iar în cealaltă celălalt factor, A = B, însă ambele laturi rămîn identitate absolută ****. — Aceasta nu e deajuns, există încă alte determinaţii; diferenţa este fără îndoială calitativă, dar aceasta nu este o determinaţie absolută. Diversitatea cantitativă nu este diferenţă veritabilă; relaţia este cu totul exterioară. Preponderenţa obiectivului şi a subiectivului nu este nici ea determinaţie de gîndire, ci e numai determinaţie sensibilă.

Această diferenţă cantitativă este forma *actu*. Absolutul este i n d i f e r e n ţ ă c a n t i t a t i v ă a subiectivului şi obiectivului, întrucît ne raportăm la punerea diferenţei *****. „Cît priveşte identitatea absolută, nu ne putem gîndi la nici o diferenţă cantitativă. Diferenţa cantitativă este posibilă numai în afara identităţii absolute şi în afara t o t a l i t ă ţ i i a b s o l u t e "******. „Nu există nimic în sine în afara totalităţii, numai ca urmare a unei separări arbitrare a particularului 669

* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 4, p. 4; § 23, lămurire, p. 15.

** *Ibidem*, § 23, pp. 13—14.

*** *Ibidem*, § 42, p. 26.

**** *Ibidem*, § 23, pp. 14—15.

***** *Ibidem*, § 24, p. 15; § 30, p. 17.

****** *Ibidem*, § 25 şi § 26, supl., pp. 15—16.

de întreg" *. „Identitatea absolută există numai sub forma indiferenței cantitative a subiectivului şi obiectivului". Diferența cantitativă în afara identității absolute şi a totalității absolute (v. mai sus) apare ca însăşi identitatea absolută, dar numai sub forma indiferenței cantitative **. „Diferența cantitativă a subiectivului şi obiectivului este temeiul oricărei f i n i t ă ț i " ***. Diferența cantitativă Schelling o numeşte şi p o t e n ț ă [putere]: „Orice potență determinată înseamnă o diferență cantitativă determinată a subiectivului şi obiectivului" ****. — „Această opoziție nu are loc nicidecum în sine, sau considerată de pe poziția speculației. De pe această poziție, A este tot atît de bun ca B, deoarece A ca şi B este întreaga identitate absolută, care există numai sub ambele forme, dar sub ambele în mod egal" *****. A = B este totalitate relativă. „Identitatea absolută este universul însuşi" ******. Schema acesteia, luată ca asemănătoare unei linii este:

$$\overset{+}{A = B} \qquad \overset{+}{A = B}$$
$$A = A$$

„unde în fiecare direcție este afirmat acelaşi identic, însă, în direcții opuse, identic cu A sau B ca preponderent" *******.

β. Mai precis, momentele principale ale începutului sînt:

αα. Prima diferență cantitativă a absolutului, sau „prima totalitate relativă" (identitate), este „ m a t e r i a ", p r i m a
670 p o t e n ț ă. „Argument: A=B nu este ceva real nici ca identitate relativă, nici ca d u p l i c i t a t e relativă. — Ca identitate, A = B poate fi exprimat, în particular ca şi în general, numai prin l i n i e ", — prima d i m e n s i u n e. „Dar în această linie A este afirmat în general ca unul ce este"; A nu există în sine, ci numai ca A = A. „Aşadar, această linie îl pre-supune pe A = B în general ca totalitate relativă; prin urmare, totalitatea relativă este p r i m u l p r e - s u p u s şi, dacă există identitate relativă, ea nu există decît prin totalitatea relativă",

---

* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 28, notă, p. 16.
** *Ibidem*, §§ 31, 30, pp. 17—19.
*** *Ibidem*, § 37, p. 22.
**** *Ibidem*, § 42, explicația 2, p. 26.
***** *Ibidem*, § 44, notă, pp. 27—28.
****** *Ibidem*, 32, p. 19.
******* *Ibidem*, § 46, supl., p. 29.

— duplicitate, a doua dimensiune. „Tot astfel duplicitatea relativă pre-supune identitatea relativă. — Identitatea relativă şi duplicitatea relativă nu sînt, desigur, conţinute *actu* în totalitatea relativă, dar sînt totuşi conţinute *potentia*" *.

„Identitatea absolută, ca temei nemijlocit al realităţii lui A şi B în materie, este g r a v i t a ţ i a" **. „A şi B sînt preponderente: A ca f o r ţ ă d e a t r a c ţ i e, B ca f o r ţ ă d e e x p a n s i u n e" ***. „Afirmarea cantitativă a forţei de atracţie şi a forţei de expansiune merge la infinit; echilibrul ei este în întreg şi nu în părţi" ****.

ββ. Această identitate însăşi, afirmată ca fiinţînd, este l u m i n a : „A^2 este lumina", a d o u a p o t e n ţ ă ; întrucît A=B, este afirmat şi A^2 *****. Aceeaşi identitate „afirmată sub forma identităţii relative", sub forma p o l a r i t ă ţ i i care ia naştere, polaritate „a lui A şi B, este f o r ţ a d e c o e z i u n e". Coeziunea activă este m a g n e t i s m u l, iar universul material este un magnet infinit ******, unde seria corpurilor, plantelor, metalelor etc. exprimă diferite relaţii de 671
coeziune *******. Procesul magnetic este diferenţa în indiferenţă şi indiferenţa în diferenţă ********, identitate absolută ca atare. Punctul de indiferenţă este «nici unul-nici altul», ca şi «nu numai, ci şi»-ul; *potentia*, polii sînt aceleaşi esenţe, dar afirmate sub factorii lor. — Ambii poli nu sînt abstracţii pure, „numai că sînt cu *plus* sau *minus* preponderent" *********. „În magnetul total, magnetul empiric este punctul de indiferenţă. Magnetul empiric este f i e r u l" **********. „Toate corpurile sînt simple metamorfoze ale fierului, sînt potenţial conţinute în fier" ***********. „Totdeauna două corpuri diferite care se ating produc în ele reciproc diminuare relativă şi creştere relativă a coeziunii. Această modificare reciprocă a coeziunii prin atin-

---

* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 51, pp. 35—36.

** *Ibidem*, § 54, p. 40.

*** *Ibidem*, § 56, supl. 2, p. 42.

**** *Ibidem*, § 57 şi lămurire, pp. 43—44.

***** *Ibidem*, §§ 62—64, pp. 47—48; §§ 92—93, pp. 59—60.

****** *Ibidem*, §§ 67—69, pp. 49—50.

******* *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. I, caietul II, p. 98.

******** *Ibidem*, pp. 92—93; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (Schiţă primă a unui sistem de filozofie a naturii), p. 297.

********* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 68, supl., şi 49.

********** *Ibidem*, § 76 şi expl., p. 53.

*********** *Ibidem*, § 78, supl., § 77, p. 53.

gerea a două corpuri diferite — h i d r o g e n şi o x i g e n — este e l e c t r i c i t a t e ”*.

γγ. „Totalitatea procesului dinamic este înfăţişată numai prin procesul c h i m i c ”, al cărui produs total, greutatea coborîtă prin lumină ca temei la simpla formă a fiinţei identităţii absolute, o r g a n i s m u l (A^3), este a t r e i a p o t e n ţ ă **.

γ. Avem aici formalism mare. Aceste potenţe se înfăţişează ca p o l a r i t a t e n o r d - s u d şi e s t - v e s t etc. Acesteia din urmă îi aparţin Mercur, Venus, Pămîntul etc.***. —
672 „Coeziunea este imprimarea individualităţii (*Selbst*) (a luminii) „sau a eului (*Ichheit*) în materie, imprimare prin care ea iese pentru prima dată în relief ca ceva particular din identitatea generală şi se înalţă în împărăţia formei”****. Planetele şi metalele formează o serie sub forma unei coeziuni dinamice în care precumpăneşte de o parte contracţia, iar de cealaltă expansiunea *****. „Coeziunea din afara punctului de indiferenţă eu o numesc pasivă. Spre latura negativă” (polul negativ) „cad metalele cele mai apropiate de fier, după acestea vin aşa-numitele metale nobile”, apoi „d i a m a n t u l, la urmă c ă r b u n e l e, c o e r e n ţ a pasivă cea mai mare. Spre latura pozitivă cad, la rîndul lor, unele metale prin care se pierde coerenţa fierului”, apropiindu-se de disoluţie şi dispărînd la urmă „în a z o t ” ******.

A înfăţişa totul ca serie este formalism, determinare superficială, lipsită de necesitate; în loc de concepte găsim formule. Avem aici imaginaţie strălucitoare, ca la G ö r r e s. Schelling a intrat în prea multe amănunte, voind să ne dea o c o n s t r u c ţ i e. — În această expunere el a dus însă dezvoltarea numai pînă la organism; în ce priveşte însă latura spiritului, el a expus-o într-o formă mai amănunţită în scrierea sa mai veche *Sistem al idealismului transcendental*. În ce priveşte domeniul practicului, Schelling n-a mers totuşi mai departe decît a mers Kant în scrierea sa despre pacea eternă. Un articol

---

* *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 83 şi supl., p. 54; § 103, notă, p. 76.

** *Ibidem*, § 112, p. 84; §§ 136—137, pp. 109—110; § 141, supl. 1, p. 112.

*** *Neue Zeitschrift...*, vol. I, caietul II, pp. 117—118.

**** *Ibidem*, p. 93.

***** *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, caietul II, § 95, pp. 64 — 66; *Neue Zeitschrift...*, vol. I, caietul II, pp 118—119.

****** *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol., II. caietul II, § 95, pp. 67—68.

special despre libertate este adînc şi speculativ, dar el se referă numai la acest singur punct.

Schelling este deci întemeietorul filozofiei mai noi a naturii. În linie generală, filozofie a naturii nu înseamnă altceva decît a considera natura gîndind (*denkend*). Acest lucru îl face 673
însă şi fizica obişnuită, căci determinaţiile ei numite forţe, legi etc. sînt gînduri. Numai că, atunci cînd filozofia depăşeşte forma intelectului şi a înţeles conceptul speculativ, ea trebuie să schimbe determinaţiile de gîndire, categoriile intelectului referitoare la natură. În această privinţă, Kant a făcut deja începutul; iar Schelling, în locul metafizicii obişnuite a naturii, a încercat să sesizeze conceptul ei. Schelling numeşte natura inteligenţă moartă, încremenită, încît ea nu este altceva decît modul exterior de existenţă al sistemului formelor gîndirii, după cum spiritul este existenţa aceluiaşi sistem în forma conştiinţei. Acesta este unul dintre meritele lui Schelling, merit de a fi introdus în natură conceptul şi forma conceptului, de a fi instalat conceptul în locul obişnuitei metafizici a intelectului.

Principala formă este forma triplicităţii reîmprospătate de Kant în memoria noastră, forma potenţei prime, a doua şi a treia. Schelling pleacă de la materie, spunînd că prima indiferenţă în modul nemijlocit este materia, şi trece apoi de aici la alte determinaţii. Însă înaintarea se înfăţişează mai mult ca o s c h e m ă adusă din exterior, logicul înaintării nu este dezvoltat. Din această cauză mai ales s-a discreditat pe sine filozofia naturii: a procedat în mod cu totul exterior, a luat ca bază o schemă gata făcută şi a vîrît în această schemă intuiţia naturii. Aceste forme la Schelling erau potenţe, însă în loc de astfel de forme matematice sau de tipuri de gînduri au fost luate ca bază forme senzoriale, cum a făcut Jacob Böhme (sulfur, mercurius). Astfel magnetismul, electricitatea şi chimismul au fost determinate de Schelling ca cele trei potenţe în natură, numind, de exemplu la organismele vii, reproducerea chimism, iritabilitatea electricitate şi sensibilitatea mag- 674
netism *. Acest exces de a lua forme dintr-o sferă oarecare a naturii şi de a le aplica într-o altă sferă a mers departe. O k e n, de exemplu, numeşte fibrele lemnoase nervi, creier al plantei. Acesta este joc al analogiei, însă ceea ce importă este gîndul; nervii nu sînt gînduri, şi tot aşa nici termenii: pol al concen-

* Comp. ***Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie*, p. 297.**

trării, al expansiunii, bărbătescul, femininul etc. Acest formalism de a lipi o schemă exterioară pe o sferă a naturii pe care vrem să o considerăm este procedeul exterior al filozofiei naturii ; şi ea îşi ia această schemă însăşi din fantezie. Toate acestea se fac pentru a evita gîndirea ; şi totuşi aceasta este determinaţia simplă şi supremă care importă.

b. În cea mai nouă expunere a sa, Schelling a ales alte forme ; din cauza formei nedezvoltate şi a lipsei dialecticii el s-a repezit la diferite forme, deoarece nici una nu este satisfăcătoare. — Cît priveşte opoziţia, realizarea ideii începe la el cu opoziţia dintre universal şi particular, dintre finit şi infinit, fără ca această opoziţie să fie înţeleasă ea însăşi ca atare, sau, altminteri, să fie înţeleasă în sensul că ea apare în formă. În loc de preponderenţă el spune : esenţă şi formă ; el le distinge. — Cealaltă latură este însă aceea în care este afirmată într-adevăr realitatea subiectului şi a obiectului ; ea va fi afirmată numai în sensul că subiectul nu va fi afirmat ca fiind în sine, nu în determinaţia de a fi subiect faţă de obiect, ca în filozofia lui Fichte, ci e afirmat ca subiect-obiect, ca identitate a amîndurora ; tot astfel nici obiectul nu e afirmat în determinaţia sa ideală ca obiect, ci întrucît el este el însuşi absolut, sau este identitate a subiectivului cu obiectivul. — În alte expuneri Schelling foloseşte forma că acestea se separă, în
675 sensul că, pe de o parte, finitul este încorporat în infinit şi, pe de altă parte, infinitul este încorporat în finit ; infinitul : latura ideală ; finitul : natura, latura reală.

În aceasta constă deci adevărata natură absolută a totului şi a fiecăruia : că el însuşi nu este cunoscut ca general şi particular, dar că generalul este cunoscut în chiar acest mod determinat al său, ca unitate a generalului cu particularul, şi deopotrivă particularul ca unitate a acestora două. Construcţia constă tocmai în readucerea oricărui particular, a oricărui determinat în absolut, adică a-l considera aşa cum este el în unitatea absolută ; modul său determinat este numai momentul lui ideal, iar adevărul lui este fiinţa lui în cuprinsul absolutului. Aceste trei momente (potenţe) : momentul încorporării esenţei în formă şi a formei în esenţă, care sînt deopotrivă unităţi relative, şi al treilea moment, unitatea absolută, revin iarăşi în fiecare dintre aceste momente : aşa încît natura, ca încorporare a esenţei în formă sau a generalului în particular, are ea însăşi în sine iarăşi aceste trei unităţi, şi tot aşa şi latura ideală, — fiecare potenţă pentru sine este iarăşi absolută.

Aceasta este ideea generală a construcției științifice a universului: a repeta în fiecare lucru singular triplicitatea care este schema întregului, a arăta prin aceasta identitatea tuturor lucrurilor și tocmai astfel a le considera în esența lor absolută, adică în sensul că ele exprimă toate aceeași unitate *.

Explicația mai amănunțită este extrem de formală: α) „Esența este încorporată în formă, deoarece aceasta pentru sine este particularul (finitul), prin aceea că la ea se adaugă infinitul, este primită unitatea în multiplicitate, indiferența în diferență". β) Cealaltă determinare este: „Forma este încorporată în esență prin aceea că finitul este receptat în infinit, 676
diferența receptată în indiferență". Încorporare (*Einbilden*), receptare sînt termeni senzoriali.

„Altfel spus: particularul devine formă absolută prin faptul că generalul devine una cu el, iar generalul devine esență absolută prin faptul că particularul devine una cu el. Însă aceste două unități nu sînt, în absolut, exterioare una alteia, ci sînt una într-alta, și de aceea absolutul este indiferență absolută a formei și a esenței". Diferența este mereu îndepărtată din cuprinsul absolutului.

„Prin aceste două unități sînt determinate două potențe diferite, în ele însele ele sînt însă amîndouă rădăcinile complet egale ale absolutului". Aceasta este o asigurare, o revenire continuă după fiecare distingere.

α. „Copiile din n a t u r a fenomenală sînt ale primei încorporări absolute, de aceea natura, considerată în sine, nu este altceva decît acea încorporare așa cum este ea în absolut (neseparată de celelalte). Căci prin aceea că infinitul se încorporează în finit, esența se încorporează în formă; însă, cum forma dobîndește realitate numai datorită esenței, esența, fiind încorporată în formă fără ca aceasta (conform presupoziției) să fie la rîndul ei încorporată în esență, se poate înfățișa numai ca posibilitate sau ca temei al realității, și nu ca indiferență a posibilității și realității. Dar ceea ce se comportă astfel, anume ca esență, întrucît este numai temei al realității, adică anume esență încorporată în formă fără ca forma să fie, la rîndul ei, încorporată în ea însăși, este ceea ce se înfățișează ca natură" **.

---

* *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. I, caietul II, pp. 34—38;
** *Ibidem*, pp. 39—40.

β. „Esența se răsfrînge în formă, dar și forma la rîndul ei se răsfrînge în esență; aceasta este cealaltă unitate", — e spiritualul.

„Aceasta este pusă prin faptul că finitul este luat în
677 infinit. Prin aceasta forma, ca ceea ce este particular, pătrunde în esență și devine ea însăși absolută. Forma, care este încorporată în esență, se înfățișează în opoziție cu esența — care apare în formă și numai ca temei — ca activitate absolută și cauză pozitivă a realității. Încorporarea (*die Ein-Bildung*) formei absolute în esență este ceea ce gîndim noi ca D u m n e z e u, și ale acestei încorporări sînt copiile din l u m e a i d e a l ă, care este deci, în al său în-sine, cealaltă unitate" *.

γ. În ambele potențe, în ambele sfere există, așadar, aceste duble încorporări. Absolutul însuși, Dumnezeu, este însă unitate absolută a formei cu esența, ca unitate a ambelor încorporări. În fiecare din aceste două încorporări au loc și acele trei încorporări [despre care a fost vorba mai sus]. Fiecare dintre aceste două încorporări este întreaga totalitate, dar nu pusă, neapărînd ca atare, ci precumpănind cu unul sau cu celălalt factor **. Fiecare latură posedă în ea însăși aceste diferențe, și anume:

αα. Baza, natura numai ca bază, este m a t e r i a, gravitația; a doua potență este însă „și în l u m e a r e a l ă, l u m i n a, care luminează în întuneric, forma încorporată în esență. Încorporarea formei în esență, în lumea reală, este m e c a n i s m u l universal, necesitatea. — Absoluta îmbinare-în-unitate a ambelor unități în real, astfel încît materia devine în întregime formă și forma în întregime materie, este o r g a n i s m u l, cea mai înaltă expresie a naturii așa cum ființează ea în Dumnezeu, și a lui Dumnezeu așa cum este el în natură, în finit".

ββ. Pe l a t u r a i d e a l ă, „c u n o a ș t e r e a este esența absolutului încorporată în lumina formei: a c ț i u n e a este o încorporare (*ein Hineinbilden*) a formei, ca ceva particu-
678 lar, în esența absolutului; așa cum în lumea reală forma identificată cu esența se răsfrînge ca lumină, astfel se răsfrînge în lumea ideală Dumnezeu însuși în formă proprie, ca forma vie răsărită în încorporarea formei în esență, încît în toate privințele lumea ideală și reală se comportă ca simbol și asemănare. — Îmbinarea absolută în unitate a celor două unități în lumea

---

* *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. I, caietul II, p. 41.
** *Ibidem*, pp. 41—45.

ideală, încît materialul este în întregime formă şi forma în întregime material, este o p e r a d e a r t ă ; şi acel secret ascuns în absolut, care este rădăcina oricărei realităţi, se înfăţişează aici în însăşi lumea reflectată, în suprema potenţă şi suprema unire a lui Dumnezeu cu natura, ca i m a g i n a ţ i e". Arta, poezia este ceea ce e suprem, după Schelling, din cauza acestei întrepătrunderi. Dar, arta este absolutul numai în formă sensibilă. Unde şi cum ar fi o operă de artă care să corespundă spiritului, ideii spiritului?

γγ. „U n i v e r s u l este înfăptuit în absolut ca fiinţa organică cea mai perfectă şi ca opera de artă cea mai perfectă : pentru raţiune, care-l cunoaşte în absolut, el este înfăptuit în a d e v ă r absolut, pentru imaginaţie, care-l reprezintă în absolut, el este înfăptuit în f r u m u s e ţ e absolută. Fiecare din acestea exprimă aceeaşi unitate" considerată „doar pe laturi diferite ; şi ambele cad în punctul de indiferenţă absolut, în a cărui cunoaştere se află în acelaşi timp începutul şi ţinta ştiinţei"*. Această idee supremă, aceste diferenţe sînt totul, numai că foarte formal concepute.

3. R e l a ţ i a d i n t r e n a t u r ă ş i s p i r i t, ş i D u m n e z e u, absolutul. Filozofia sa a fost numită şi filozofie a naturii ; însă filozofia naturii este numai o parte a întregului. Schelling a devenit iniţiatorul filozofiei naturii, nume pe care el l-a dat filozofiei sale în sensul că el determină fiinţa lui Dum- 679
nezeu ca natură, întrucît Dumnezeu face din sine însuşi temei ca intuire infinită, iar natura este astfel momentul negativ în Dumnezeu, fiindcă inteligenţa şi gîndirea există numai opunîndu-şi o fiinţă. În sens mai precis, Schelling a devenit în general creatorul filozofiei naturii, întrucît el a început să arate că natura este intuiţia sau expresia conceptului şi a determinaţiilor lui. Totuşi, această prezentare, pe de o parte, el n-a terminat-o, iar pe de altă parte el s-a oprit îndeosebi la fiinţa-în-sine, amestecînd în ea formalismul construirii exterioare conform unei scheme stabilite mai dinainte.

În altă parte, în expuneri ulterioare, Schelling s-a exprimat în trecere împotriva lui Jacobi despre natura lui Dumnezeu, despre poziţia naturii în acest concret : „Dumnezeu sau, mai precis, fiinţa care este Dumnezeu, este t e m e i : odată temei al său însuşi ca fiinţă morală. Dar el se face" apoi „şi temei" ; —

* *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. I, caietul II, pp. 45—50, passim.

nu se face cauză. Inteligenței trebuie să-i premeargă ceva *, ființa, — „deoarece gîndirea este opusul direct al ființei. Ceea ce este începutul unei inteligențe nu poate fi tot inteligent, căci altfel n-ar exista nici o deosebire; dar acel ceva nu poate fi absolut neinteligent, tocmai fiindcă este posibilitatea unei inteligențe. Prin urmare, el va fi ceva intermediar, adică va acționa cu înțelepciune, încă cu o înțelepciune oarecum înnăscută, instinctivă, oarbă, încă inconștientă, așa cum vedem că acționează adesea inspirații care enunță judecăți foarte cuminți, însă nu le pronunță cu deliberare, ci ca și cînd le-ar fi sugerate" **. — Așadar, Dumnezeu, ca acest temei al său însuși, este natura, așa cum ea este în Dumnezeu. Astfel este considerată natura în filozofia naturii ***. — Absolutul este însă
680 suprimare a acestui temei și transformare a sa însuși în inteligență.

Potrivit ideii acestei construcții, Schelling a început în diferite rînduri să înfățișeze universul natural. El înlătură toate aceste cuvinte goale despre perfecțiunea, înțelepciunea finalității exterioare; sau: concepția lui Kant conform căreia facultatea noastră de cunoaștere este aceea care consideră natura astfel Schelling o transformă în concepția că natura însăși este așa făcută. După începutul sărac al lui Kant, Schelling a început să arate prezența spiritului în natură; el a inițiat în mod deosebit acest fel de a considera natura, fel care constă în recunoașterea în cuprinsul lumii obiectelor a aceluiași schematism și ritm care există și în lumea ideală. Încît natura nu se înfățișează prin aceasta ca ceva ce ar fi străin de spirit, ci, în genere, ca proiectare a acestuia în modul obiectiv.

Nu este locul aici nici să intrăm în amănunte în privința aceasta și nici să arătăm laturi ale filozofiei lui Schelling care în expunerile lui de pînă acum n-au putut fi elaborate suficient. La expunerea celeilalte laturi, la filozofia spiritului el încă n-a ajuns. Filozofia lui Schelling trebuie să fie considerată ca fiind încă în curs de elaborare****. Trebuie să fie mai cu seamă distins de ea, pe de o parte, ceea ce au aruncat în cuprinsul ei, cu valul lor de cuvinte nespirituale despre absolut, cei ce-l repetă meca-

---

* *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (Monument al scrierii privitoare la lucrurile divine), pp. 94.

** *Ibidem*, pp. 85—86.

*** *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Philosophische Schriften*, vol. I, Landshut, 1809), p. 429; *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, pp. 89—93.

**** Prelegerile din 1805—1806.

nic pe Schelling; şi care, pe de altă parte, din înţelegerea greşită a intuiţiei intelectuale, renunţă la pricepere şi deci la principalul moment al cunoaşterii, şi vorbesc plecînd de la aşa-numita intuiţie intelectuală, adică aruncînd doar pe furiş o ochire lucrului şi prinzînd o analogie şi o determinaţie superficială, şi închipuindu-şi că prin aceasta au exprimat natura lui, — în realitate însă ei înlătură orice spirit ştiinţific. — Toată această tendinţă se opune mai întîi gîndirii reflectate, adică 681
recurgerii la concepte fixe, ferme, imobile. Dar, în loc să se oprească la concept, şi să-l cunoască ca fiind eul neliniştit, ei au căzut în extrema opusă a intuiţiei în repaus, a fiinţei nemijlocite, a însinelui fix; şi cred că pot înlocui neajunsul fixului prin ochire la repezeală şi că fac ca această ochire să fie intelectuală prin faptul că o determină iarăşi printr-un oarecare concept fixat; sau ei pun în mişcare ceea ce au intuit, în aşa fel că spun, de exemplu, că între păsări peştele este struţul, fiindcă are gît lung: « peşte » devine ceva general, dar nu devine concept.

Toată această manieră care s-a răspîndit în istoria şi ştiinţa naturii, precum şi în medicină, este un formalism atît de jalnic, un amestec atît de necugetat de cea mai vulgară empirie cu determinaţii ideale superficiale, cum n-a fost niciodată formalism atît de rău. Filozofarea lui Locke nu este atît de rea; formalismul acesta nu e mai bun din punctul de vedere al conţinutului şi formei lui, doar că este îmbinat şi cu o prezumţie puerilă. Filozofia a căzut prin aceasta într-un dispreţ general, dispreţ pe care-l manifestă cel mai mult aceia care ne asigură că sînt în posesiunea filozofării. Locul seriozităţii înţelegerii, al cumînţeniei gîndului îl ia jocul cu toane şi născociri puerile, care sînt considerate ca intuiţii profunde, ca înalte presentimente, precum şi ca poezie; iar autorii acestora îşi închipuie că pătrund drept în inima lucrurilor, în timp ce ei se găsesc la suprafaţa acestora. Înainte cu 25 de ani * a fost acelaşi caz cu poezia: « genialitatea » pusese stăpînire pe ea şi, cuprinsă de inspiraţie poetică, scotea din sine poezii orbeşte, ca din pistol. Produsele erau sau nebunie, sau, cînd nu erau nebunii, erau proză banală, încît conţinutul lor era prea prost 682
pentru proză. — Tot aşa stau lucrurile şi cu aceste filozofii. Ceea ce nu este cu totul goală vorbărie despre punct de indiferenţă şi de polaritate, despre oxigen, etern, sfînt etc., sînt

---

* Prelegerile din 1805—1806.

gînduri atît de banale, încît te poţi întreba dacă le-ai înţeles oare just, deoarece : α) sînt etalate cu mare şi prezumţioasă lipsă de pudoare, şi apoi β) eşti stăpînit de credinţa că, totuşi, ceva atît de banal nu se spune.

După cum aceste persoane uită complet conceptul în filozofia naturii şi se comportă absolut fără spirit, tot astfel ele uită total spiritul. Acesta este drumul cel greşit, întrucît, în principiu, conceptul şi intuiţia sînt în unică unitate, în fapt însă această unitate, acest spirit însuşi, apare în chip nemijlocit, deci în intuire, şi nu este în concept.

Filozofia naturii, şi cu deosebire organismul, Schelling le-a elaborat mai mult. El s-a folosit de forma potenţei, termen luat de la Eschenmayer. Filozofia lui nu trebuie să ia forme din alte ştiinţe (matematică). Latura spirituală a expus-o Schelling în idealismul transcendental ; el se opreşte la concepţii kantiene (în ce priveşte filozofia dreptului şi pacea eternă). Schelling a publicat un singur articol despre libertate, articol profund, speculativ ; însă acest articol este ceva răzleţ, pentru sine ; or, în filozofie nu poate fi dezvoltat ce e răzleţ.

Aceasta este, aşadar, ultima figură interesantă, adevărată a filozofiei, despre care trebuia să vorbim. Trebuie să subliniem la Schelling însăşi ideea că adevărul este ceea ce e concret, este unitatea obiectivului cu subiectivul. Fiecare treaptă îşi are în sistem forma proprie ; ultima treaptă este totalitatea formelor. Al doilea mare merit al lui Schelling este acela de a fi demonstrat în filozofia naturii formele spiritului în natură : electricitatea, magnetismul sînt numai moduri exterioare ale ideii, ale con-
683 ceptului. — Lucrul principal în filozofia lui Schelling este faptul că în ea avem de-a face cu un conţinut, cu adevărul, şi că acesta este conceput ca ceva concret. Filozofia lui Schelling are un conţinut profund speculativ, care, ca conţinut, este conţinutul cu care am avut de-a face de-a lungul întregii istorii a filozofiei. Gîndirea este liberă pentru sine, dar nu e abstractă, ci este concretă în sine ; ea se sesizează pe sine în sine, ca lume, însă nu ca lume intelectuală [abstractă], ci ca lume intelectual-reală. Adevărul naturii, natura în sine este lume intelectuală. Acest conţinut concret l-a prins Schelling.

Lipsa este că această idee în general, şi apoi determinarea acestei idei, totalitatea acestor determinări (totalitate care dă lume ideală şi naturală) nu sînt arătate şi dezvoltate ca fiind în sine necesare prin concept. Acestei forme [a lui Schelling] îi lipsesc dezvoltarea, care este logicul, şi necesitatea înaintării.

Ideea este adevărul şi orice adevăr este idee ; acest lucru trebuie dovedit, şi trebuie arătat că sistematizarea ideii ca lume este dezvelire necesară, revelaţie necesară. Întrucît Schelling n-a înţeles această latură, logicul, gîndirea n-au fost luate în seamă. De aceea intuiţia intelectuală, imaginaţia, opera de artă au fost considerate ca mod de a înfăţişa ideea : „Opera de artă este cel mai înalt şi unicul mod în care ideea există pentru spirit". Însă modul cel mai înalt al ideii este propriul ei element : gîndirea, ideea înţeleasă conceptual este superioară operei de artă. — Forma devine mai mult o schemă exterioară ; metoda este agăţarea acestei scheme de obiectele exterioare. Astfel s-a furişat formalismul în filozofia naturii ; astfel, la Oken, formalismul atinge marginile nebuniei. În felul acesta filozofarea a devenit simplă reflectare analogică ; aceasta este cea mai rea manieră. Schelling şi-a luat chiar el, în parte, uşor lucrurile ; ceilalţi au abuzat cu totul de această manieră.

E. REZULTAT

1. Poziţia actuală a filozofiei este ca ideea să 684
fie cunoscută în necesitatea ei, să fie cunoscute laturile diviziunii ei ca natură şi spirit, fiecare ca înfăţişare a totalităţii ideii, şi nu numai ca identică în sine, ci dînd naştere din sine însăşi acestei unice identităţi, identitate cunoscută astfel ca necesară. Ţinta supremă şi interesul filozofiei este să împace gîndul, conceptul, cu realitatea. Filozofia este adevărata teodicee faţă de artă, de religie şi de sentimentele lor ; ea este această conciliere a spiritului, şi anume a spiritului care s-a sesizat pe sine în libertatea sa şi în bogăţia realităţii sale. Este lucru uşor să fie de altfel găsită împăcarea pe poziţii inferioare, în moduri de ale intuiţiei şi de ale sentimentului. Cu cît spiritul a pătruns mai adînc în sine, cu atît mai puternică este opoziţia : profunzimea trebuie măsurată după mărimea opoziţiei, a nevoii ; cu cît a mers el în sine mai adînc, cu atît mai adîncă este nevoia lui de a căuta să se regăsească pe sine în afară, cu atît mai mare este bogăţia lui în afară.

Ceea ce există ca natură reală este imagine a raţiunii divine ; formele raţiunii conştiente de sine sînt şi forme ale naturii. Natura şi lumea spirituală, istoria, sînt cele două realităţi. Am văzut cum a apărut gîndul care se sesizează pe sine ; el

s-a străduit să se facă concret în sine. Prima lui activitate este formală; abia Aristotel spune că νοῦς este gîndirea gîndirii. Rezultatul este gîndul care e la sine şi care, fiind aici, cuprinde totodată şi universul, transformîndu-l în lume inteligentă. În înţelegerea conceptuală se întrepătrund universul spiritual şi cel natural ca un unic univers armonios ce se retrage în sine, care dezvoltă în laturile sale absolutul ca totalitate, pentru că tocmai prin aceasta să devină conştient de sine în unitatea acestei totalităţi, în gînd.

685 Aşadar, pînă aici a ajuns spiritul lumii. Ultima filozofie este rezultatul tuturor filozofiilor care au precedat-o; nimic nu s-a pierdut, toate principiile sînt păstrate. Această idee concretă este rezultatul eforturilor spiritului de-a lungul a aproape 2 500 de ani (Tales s-a născut cu 640 de ani înainte de Hristos), — rezultatul celei mai serioase munci a lui pentru a-şi deveni lui însuşi obiectiv, pentru a se cunoaşte pe sine:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem[1].

A fost nevoie de un timp atît de îndelungat ca să fie produsă filozofia timpului nostru; atît de indolent şi de încet a lucrat spiritul pînă ce şi-a atins această ţintă. Ceea ce în amintire cuprindem dintr-o scurtă privire, în realitate se desfăşoară şi se desface în acest lung interval de timp. Deoarece în cuprinsul acesteia conceptul spiritului, înzestrat în sine cu întreaga lui dezvoltare concretă, cu bogăţia lui, cu subzistenţa lui exterioară, se străduieşte să dea spiritului formă perfectă şi să se promoveze pe sine, şi să se nască din el. Spiritul merge mereu înainte, deoarece numai spiritul este mergere înainte. Adesea s-ar părea că el a uitat de sine, că s-a pierdut; dar, opus sieşi lăuntric, spiritul este colaborare lăuntrică în continuare, — cum spune Hamlet despre spiritul tatălui său: „bine ai lucrat, cîrtiţă bravă" — pînă ce, întărit în sine, acum despică scoarţa pămîntului, încît aceasta cade în fărîme, scoarţă care-l separă de soarele său, de conceptul său. În astfel de vremi spiritul, încălţînd cizmele de şapte poşte — vremi ce se prăbuşesc ca o clădire lipsită de suflet şi putredă, — se înfăţişează ca unul ce e în posesia unei noi tinereţi. Această muncă a spiritului desfăşurată spre a se cunoaşte, a se găsi pe sine, această activitate este spiritul, e însăşi viaţa spiritului. Rezultatul său este con-

---

[1] Virgil, *Aeneis*, I, 33. (*Nota trad.*)

ceptul pe care şi-l face el despre sine : istoria filozofiei este înţelegerea clară că acest lucru l-a voit spiritul în istoria sa. — Această muncă a spiritului omenesc în gîndirea interioară este paralelă cu toate gradele realităţii. Nici o filozofie nu-şi depăşeşte epoca. Istoria filozofiei este ce e mai interior în istoria universală. Faptul că determinaţiile gîndului au această importanţă este obiectul altei cunoaşteri, care nu aparţine istoriei filozofiei. Aceste concepte sînt cea mai simplă revelaţie a spi- 686
ritului lumii : în forma lor concretă, ele sînt istoria.

Prin urmare, α) nu trebuie considerat ca lucru fără importanţă ceea ce a dobîndit spiritul, şi anume ceea ce el a dobîndit acum. Ceea ce este mai vechi trebuie preţuit, trebuie preţuită necesitatea sa de a forma o verigă în acest lanţ sfînt, dar numai o verigă. Prezentul este cel mai valoros. β) Diferitele filozofii determinate nu sînt filozofii la modă sau aşa ceva, ele nu sînt accidentale, nu sînt lumină aruncată de focuri de paie, erupţii produse ici şi colo, ci ele înseamnă înaintare spirituală raţională ; ele sînt cu necesitate o unică filozofie în dezvoltare, ele sînt revelarea lui Dumnezeu aşa cum el se ştie pe sine. Faptul că sînt mai multe înseamnă că ele înfăţişează laturi diferite, principii unilaterale, care compun o unică totalitate, totalitate care se află la baza lor ; noi vedem combaterea uneia prin cealaltă. γ) Ele nici nu întruchipează eforturi mici şi slabe, critică meschină a cutărui sau cutărui amănunt ; ceea ce trebuie cunoscut este principiul lor.

2. Pentru a arunca o privire asupra epocilor principale ale întregii istorii a filozofiei, pentru a cuprinde laolaltă gradaţia necesară a principalelor momente : după beţia orientală a subiectivităţii, care n-a ajuns la etatea cumînţeniei — şi deci nici la consistenţă, — lumina gîndului a răsărit în mijlocul elenilor. Treptele sînt ideile. Filozofia anticilor a gîndit ideea absolută, şi realizarea sau realitatea ei a constat în înţelegerea lumii existente şi prezente şi în considerarea ei aşa cum este ea în şi pentru sine.

1) Această filozofie n-a plecat de la ideea însăşi, ci de la ce este obiectiv ca de la ceva dat şi l-a transformat pe acesta în idee : fiinţa.

2) Gîndul abstract, νοῦς, s-a cunoscut pe sine ca esenţă universală : gîndul, dar nu ca gîndire subiectivă : universalul lui Platon.

687 3) La Aristotel își face apariția c o n c e p t u l , liber, naiv, gîndire conceptuală, parcurgînd toate formațiile universului, spiritualizîndu-le.

4) Conceptul ca s u b i e c t , devenirea-lui-pentru-sine, ființa-în-sine a lui, separarea a b s t r a c t ă sînt stoicii, epicurienii, scepticismul : nu avem liberă formă concretă, ci universalitate abstractă, în sine formală.

5) Gîndul t o t a l i t ă ț i i , lumea inteligibilă, lumea ca lume a gîndului, este i d e e a c o n c r e t ă așa cum am văzut-o la neoplatonici. Acest principiu este idealitatea în general în orice realitate, ideea ca totalitate, dar nu ideea care se cunoaște pe sine ; pînă ce a năvălit în ea principiul subiectivității, al individualității, pînă ce Dumnezeu ca spirit a devenit pentru sine real în conștiința de sine.

6) Însă opera epocii moderne este să sesizeze această idee ca spirit, ca idee care se cunoaște pe sine. Pentru a înainta de la ideea care cunoaște la i d e e a c a r e s e c u n o a ș t e p e s i n e este nevoie de opoziția infinită, e nevoie ca ideea să fi ajuns la conștiința dezbinării ei absolute. Filozofia s-a împlinit astfel, întrucît spiritul a gîndit esența obiectivă, inteligibilitatea lumii și a creat această lume spirituală ca pe un obiect ce există dincolo de prezent și de realitate, precum a creat și o natură : prima creație a spiritului. Sarcina spiritului a constat în a aduce înapoi la realitate și în conștiința de sine acest « dincolo ». Aceasta s-a îndeplinit prin aceea că conștiința de sine se gîndește pe ea însăși și cunoaște esența absolută ca pe conștiința de sine care se gîndește pe ea însăși. — Despre această scindare, gîndirea pură și-a dat seama mai întîi la Descartes. Conștiința de sine se gîndește pe sine m a i î n t î i ca conștiință ; aici este conținută toată realitatea obiectivă și raportarea pozitivă, intuitivă a realității sale la cealaltă realitate. G î n d i r e a ș i f i i n ț a s î n t o p u s e ș i i d e n t i c e la Spinoza. El are intuiția substanțială, cunoașterea este
688 exterioară. Avem principiul concilierii, plecînd de la gîndire ca atare, și înlăturarea subiectivității gîndirii : astfel în monada leibniziană care are reprezentări.

7) Î n a l d o i l e a rînd, conștiința de sine gîndește că ea este conștiință de sine, astfel ea există pentru sine, dar pentru sine încă raportîndu-se negativ la altceva. Aceasta este subiectivitatea lui Fichte, α) ca critică a gîndirii, β) ca tendință spre concret. F o r m a i n f i n i t ă absolut pură este acum exprimată : c o n ș t i i n ț ă d e s i n e , e u .

8) Acest trăznet cade în substanța spirituală, și astfel conținutul absolut și forma absolută sînt identice ; substanța este identică în sine cu cunoașterea. În al treilea rînd, conștiința de sine cunoaște raportarea sa pozitivă ca raportare negativă a sa, și raportarea sa negativă ca raportare a sa pozitivă ; adică cunoaște aceste activități opuse ca activități identice, adică cunoaște gîndirea pură sau ființa ca identitate cu sine însăși, și pe aceasta o cunoaște ca scindare. Aceasta este intuiția intelectuală ; dar, ca ea să fie cu adevărat intelectuală, se cere ca ea să nu fie nemijlocit acea intuire a eternului și divinului, cum se spune, ci să fie absolut cunoscătoare. Această intuire care nu se cunoaște pe sine însăși este începutul de la care se pleacă ca de la ceva absolut pre-supus ; ea însăși este astfel numai intuitivă, ca cunoaștere nemijlocită ce este, și nu ca autocunoaștere ; adică, ea nu cunoaște nimic, și ceea ce intuiește ea nu este ceva cunoscut ; ci, în cazul cel mai bun, sînt gînduri frumoase și nu cunoștințe.

Și este recunoscută intuiția intelectuală α) întrucît contrariile, întreaga realitate exterioară, cît și cea interioară, tot ce există, este cunoscut ca separat de altceva. Cînd ceea ce este recunoscut așa cum este, potrivit esenței sale, atunci se arată ca nesubzistent, că esența lui este mișcarea de trecere. Acest aspect heraclitean sau sceptic, anume că nimic nu este în repaus, trebuie să fie arătat despre orice lucru ; și astfel în această conștiință — potrivit căreia esența oricărui lucru este mod deter- 689
minat de a fi, e contrariul lui — își face apariția înțelegerea conceptuală a unității lucrului cu contrariul său. β) Deopotrivă, această unitate trebuie să fie recunoscută ea însăși în esența ei ; esența ei, ca fiind această identitate, constă în trecerea ei în contrariul său sau în realizarea sa, în transformarea sa în altceva : și astfel opoziția acestei unități apare prin însăși această unitate. γ) Iarăși trebuie să spunem despre opoziție că ea nu există în absolut ; acest absolut este esența, veșnicul etc. Însă acesta este el însuși o abstracție, sau există numai pe o latură, iar opoziția este ceea ce e de natură ideală ; ea este forma, este momentul esențial al mișcării absolutului. Opoziția nu este în repaus, absolutul nu este conceptul lipsit de repaus, ci e în repaus, împăcat în sine, în lipsa sa de repaus. — Gîndirea pură a înaintat la opoziția dintre subiectiv și obiectiv ; iar adevărata conciliere a opoziției este înțelegerea că această opoziție, împinsă pe culmea ei absolută,

se rezolvă pe ea însăşi, contrariile fiind în sine identice, cum spune Schelling; şi nu numai în sine, deoarece viaţa veşnică constă în a produce veşnic opoziţia şi a o rezolva veşnic. — A cunoaşte în unitate opoziţia şi în opoziţie unitatea, iată c u n o a ş t e r e a a b s o l u t ă ! Iar ştiinţa înseamnă a cunoaşte această unitate în toată dezvoltarea ei prin sine însăşi.

3. Aceasta este acum în general n e v o i a t i m p u l u i u n i v e r s a l şi a f i l o z o f i e i. A început o nouă epocă în lume. Se pare că acum i-a reuşit spiritului lumii să înlăture orice esenţă străină obiectivă şi, în sfîrşit, să se sesizeze pe sine ca spirit absolut, iar ceea ce devine pentru el obiectiv să-l creeze din sine şi, calm faţă de acesta, să-l menţină sub stăpînirea sa. Lupta conştiinţei de sine finite cu conştiinţa de sine absolută — care i se înfăţişa conştiinţei de sine finite ca fiind în afara ei — încetează. Conştiinţa de sine finită a încetat de a mai fi finită; şi, pe de altă parte, conştiinţa de sine absolută
690 a primit realitatea care îi lipsea mai înainte. În general, întreaga istorie universală de pînă acum, şi în special istoria filozofiei, înfăţişează numai această luptă, şi acum ea pare a fi ajuns la ţinta sa, cînd această conştiinţă de sine absolută, a cărei reprezentare ea o are, a încetat de a fi ceva străin, cînd, aşadar, spiritul este real ca spirit. Deoarece spiritul este real ca spirit numai întrucît el se cunoaşte pe sine însuşi ca spirit; şi acest lucru el îl cunoaşte în ştiinţă. Spiritul se produce pe sine ca natură, ca stat; prima este acţiunea lui inconştientă, în care el este pentru sine ca altceva, nu ca spirit; în faptele şi în viaţa istorică, precum şi în artă, spiritul se produce pe sine în mod conştient, cunoaşte unele specii ale realităţii sale, dar numai specii ale acesteia; numai în ştiinţă ştie el despre sine ca spirit absolut, şi numai această cunoaştere, spiritul, este existenţa lui adevărată.

Aceasta este deci poziţia epocii actuale şi seria creaţiilor spirituale este cu aceasta, pentru acum, încheiată. — Cu aceasta, prezenta istorie a filozofiei este t e r m i n a t ă. Doresc ca d-voastră să fi scos din ea concluzia că istoria filozofiei nu este o colecţie oarbă de idei apărute accidental, nu este o înaintare întîmplătoare. Dimpotrivă, eu am încercat să arăt apariţia necesară a filozofiilor una din alta, încît o filozofie oarecare presupune în chip absolut necesar existenţa filozofiei care a precedat-o. Rezultatul general al istoriei filozofiei este: 1) a existat totdeauna numai o singură filozofie ale cărei diferenţe

simultane constituie laturile necesare ale unui unic principiu; 2) succesiunea sistemelor filozofice nu este întîmplătoare, ci ea înfățișează înaintarea treptată a dezvoltării acestei științe; 3) ultima filozofie a unei epoci este rezultatul acestei dezvoltări și este adevărul în forma cea mai înaltă pe care și-o dă despre sine conștiința de sine a spiritului. Ultima filozofie conține, așadar, în sine filozofiile ce-au precedat-o, ea conține în ea aproape toate treptele, este produs și rezultat al tuturor filozo- 691
fiilor premergătoare. Acum nu putem fi platonici, trebuie să ne ridicăm α) deasupra micimilor unor păreri, gînduri, obiecții, dificultăți individuale; β) deasupra propriei noastre vanități, potrivit căreia am fi gîndit ceva extraordinar. Deoarece p o z i ț i a i n d i v i d u l u i este aceea de a sesiza spiritul substanțial interior; înăuntrul întregului indivizii sînt ca niște orbi pe care îi mînă spiritul interior.

Așadar, poziția noastră este cunoașterea ideii, știința despre idee ca spirit, ca spirit absolut care se opune astfel unui alt spirit, spiritului finit; și principiul acestui spirit finit este să cunoască; așa încît pentru el este spiritul absolut. Am încercat să conduc pe dinaintea gîndurilor d-voastre acest convoi al formațiilor spirituale ale filozofiei în înaintarea lor, indicînd legătura ce există între ele. Acest șir este adevărata î m p ă r ă ț i e a s p i r i t e l o r, singura împărăție a spiritelor care există. Acest șir de creații spirituale nu este o multiplicitate și nici nu rămîne simplă serie, o succesiune, ci în cunoașterea de sine însuși aceste creații se transformă în momente ale unui spirit unic, în unul și același spirit prezent. Și acest lung convoi de spirite sînt pulsările singulare ale vieții unicului spirit; ele sînt organismul substanței noastre. De imboldul lui trebuie să ascultăm — cînd cîrtița continuă să sape în interior —, și să-i creăm realitate; — ele sînt o înaintare absolut necesară, care nu exprimă altceva decît natura spiritului însuși, spirit care trăiește în noi toți. Doresc ca această istorie a filozofiei să conțină pentru d-voastră cerința de a sesiza spiritul timpului, care este în noi în mod natural, și, din ce e natural în el, adică din ce e închis, lipsit de viață, a-l aduce la lumină și, fiecare la locul său, să o facă, cu conștiință.

Trebuie să vă aduc mulțumirile mele pentru a t e n ț i a pe care mi-ați acordat-o cu ocazia prezentei încercări; datorită 692
d-voastră, această încercare a devenit pentru mine obiect de

satisfacție superioară. A fost plăcut pentru mine faptul de a fi stat în această viață spirituală împreună cu d-voastră; dar nu numai: d e a f i s t a t, ci, sper, şi faptul de a fi realizat o legătură spirituală între noi. Fie ca această legătură a noastră să dureze! Vă urez viață fericită!

(Prelegeri încheiate la 22 martie 1817; la 14 martie 1818; la 12 august 1819; la 23 martie 1821; la 30 martie 1824; la 28 martie 1828; la 26 martie 1830).

CUPRINSUL

PARTEA ÎNTÎI

Istoria filozofiei elene (continuare)

Secţiunea a II-a

Pag.

Perioada a II-a. Dogmatism şi scepticism 7
A. Filozofia stoicilor 12
1. Fizica 17
2. Logica 23
3. Morala 30
B. Filozofia lui Epicur 45
1. Canonica 49
2. Metafizica 54
3. Fizica 59
4. Morala 66
C. Filozofia Noii Academii 78
1. Arcesilau 79
2. Carneade 87
D. Filozofia scepticilor. 96
1. Tropi mai vechi 111
2. Tropi mai noi 120

Secţiunea a III-a

Perioada a III-a. Neoplatonicii 137
A. Filon 149
B. Cabala şi gnosticismul 155
1. Filozofia cabalistică 156
2. Gnosticii 157

Pag.

C. Filozofia alexandrină 160
1. Ammonius Saccas 163
2. Plotin 164
3. Porphir şi Iamblichus 189
4. Proclus 190
5. Urmaşii lui Proclus 206

PARTEA A DOUA

Filozofia evului mediu

Introducere 213

Secţiunea I

Filozofia arabă 231
A. Filozofia şcolii Medabberim 234
B. Comentatori ai lui Aristotel 237
C. Filozofi evrei. Moise Maimonide 239

Secţiunea a II-a

Filozofia scolastică 241
A. Raportul filozofiei scolastice faţă de creştinism 246
B. Puncte de vedere istorice generale 264
1. Clădirea dogmaticii creştine pe argumente metafizice 265
a. Anselm 265
b. Abelard 271
2. Expunerea metodică a dogmaticii bisericeşti . . 272
a. Petru Lombardul 272
b. Toma din Aquino 274
c. Ioan Duns Scotus 275
3. Cunoştinţa cu scrierile aristotelice 276
a. Alexandru din Hales 277
b. Albert cel Mare 278
4. Opoziţia dintre realism şi nominalism 280
a. Roscelin 280
b. Walter din Montagne 282
c. William Occam 283
d. Buridan 287
5. Dialectica formală 288
a. Iulian, arhiepiscop în Toledo 289
b. Paschasius Radbertus 290

Pag.

6. Misticii 291
a. Jehan Charlier 292
b. Raimund din Sabunda 292
c. Roger Bacon 293
d. Raimund Lull 293
C. Poziţia scolasticilor în genere 295

Secţiunea a III-a

Reînvierea ştiinţelor 307
A. Studiul anticilor 308
1. Pomponatius 309
2. Ficinus 310
3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin 310
4. Filozofia populară ciceroniană 311
B. Străduinte proprii filozofiei 313
1. Cardanus 314
2. Campanella 316
3. Bruno 316
4. Vanini 332
5. Petrus Ramus 337
C. Reforma 339

PARTEA A TREIA

Filozofia modernă

Introducere 351

Secţiunea I

Bacon şi Böhme 363
A. Bacon de Verulam 363
B. Iacob Böhme 378

Secţiunea a II-a

Perioada intelectului gînditor 403
Capitolul I. Perioada metafizicii 406
A. Diviziunea I 407
1. Descartes 407
2. Spinoza 436
3. Malebranche 470
B. Diviziunea a II-a 475
1. Locke 475
2. Hugo Grotius 493

Pag.

3. Hobbes 494
4. Cudworth 498
5. Pufendorf 498
6. Newton 499
C. Diviziunea a III-a 501
1. Leibnitz 501
2. Wolf 520
3. Filozofia populară 527
Capitolul al II-lea. Perioadă de tranziţie 531
A. Idealism şi scepticism 533
1. Berkeley 533
2. Hume 537
B. Filozofia scoţiană 543
1. Thomas Reid 545
2. James Beattie 545
3. James Oswald 546
4. Dugald Stewart 546
C. Filozofia franceză 547
1. Direcţia negativă 554
2. Latura pozitivă 557
a. *Système de la nature* 558
b. Robinet 559
3. Ideea unei unităţi generale concrete 561
a. Opoziţia dintre *sentir* şi *penser*, p. 562; b. Helvétius, p. 562; c. Rousseau, p. 564
4. Iluminismul 566

Secţiunea a III-a

Cea mai recentă filozofie germană 571
A. Jacobi 572
B. Kant 584
C. Fichte 632
1. Filozofia iniţială a lui Fichte. 633
2. Sistemul transformat al lui Fichte 654
3. Principalele forme avînd legătură cu filozofia lui Fichte 656
a. Friedrich von Schlegel p. 656; b. Subiectivitate religioasă, p. 658; c. Novalis, p. 658; d. Fries, Bouterwek, Krug, p. 659
D. Schelling 660
E. Rezultat 689

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Volumul I

CORRIGENDA

Pag:	Rîndul:	În loc de:	Se va citi:
91	4 de sus	cărei	cărui
144	12 de jos	Zeleuk	Zaleuk
170	15 de sus	a negaţie	o negaţie
183	19 de sus	Zeleucus	Zaleuk
214	22 de sus	νοῦν	νοῦς
215	2 de jos	fuit.	.fuit
225	11 de jos	12	42
238	5 de sus	*hoinare* * *amestecul* **	*hoinare* ** *amestecul*
249	22 de sus	mişcarea	acestea
341	18 de sus	admiraiort	admiratori
393	15 de jos	rezistă	rezidă
461	1 de sus	Hermodius	Harmodius
481	15 de sus	determinate cu	determinate, cu
481	14 de jos	prezumţie	pretenţie
527	3 de jos	spunea	spunem
590	16 de sus	ete	este
615	12 de sus	negativititate	negativitate
625	15 de sus	cine	sine
645	9 de jos	aceasta	acesta

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Volumul al II-lea

CORRIGENDA

Pag:	Rîndul:	În loc de:	Se va citi:
19	8 de sus	prin	prim
41	16 de sus	nu şi	şi
54	7 de jos	subiect	obiect
108	3 de jos	o pune	opune
142	5 de sus	lui la	lui
151	5 de sus	, însă	însă,
167	14 de sus	la necredinţă, la	de necredinţă,
214	16 de jos	sine duce	sine
244	15 de sus	lumii	luminii
258	2 de sus	bător	bător,
309	19 de sus	obiect	obicei
375.	10 de sus	ceva	altceva
401	15 de sus	relevează	revelează
554	10 de jos	concepţia	corupţia

Redactor responsabil: BARBU BERCEANU
Tehnoredactor: ELENA NEGRU

Dat la cules 30.10.1963. Bun de tipar 20.02.1964. Apărut 1964. Tiraj 5300 ex. legate. Hîrtie velină de 63 g/m² 610×860/16. Coli editoriale 45,25. Coli de tipar 44. A 12941/1963. C.Z. pentru bibliotecile mari şi mici 1 (09)

Intreprinderea poligrafică Informaţia, Str. Brezoianu nr. 23—25
Bucureşti, R.P.R., comanda nr. 4738.